SESTO CENTENARIO DELLA MORTE

DI

DANTE ALIGHIERI

192
Yscr

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

SCRITTI VARÎ

PUBBLICATI IN OCCASIONE

DEL

SESTO CENTENARIO DELLA MORTE

DI

DANTE ALIGHIERI

PER CURA DELLA

RIVISTA DI FILOSOFIA NEOSCOLASTICA

E DELLA RIVISTA

SCUOLA CATTOLICA

195619
25:4:25

1921
SOCIETÀ EDITRICE "VITA E PENSIERO"
MILANO
VIA S. AGNESE, 4

PROPRIETÀ LETTERARIA
a norma delle vigenti leggi

Con licenza ecclesiastica Ronchi Giovanni, *gerente-responsabile*

Unione Tipografica Valsesiana – Varallo Sesia

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

SOMMARIO

LE REDAZIONI: *Al lettore* . . . . . Pag. VII

FILIPPO CRISPOLTI: *Come dobbiamo intendere Dante*. . . . . » 1

P. MARIANO CORDOVANI O. P.: *Le vie di Dio nella filosofia di Dante* » 21

GIOVANNI BUSNELLI S. J.: *La cosmogonia dantesca e le sue fonti* . » 42

Dr. ENGELBERT KREBS: *Contributo della scolastica alla relazione di alcuni problemi danteschi* . . . . . » 85

G. GABRIELI: *Dante e l'Islam* (Contro la Memoria di Mig. Asin intorno alla « Escatologia musulmana nella Divina Commedia ») » 97

Fr. AGOSTINO GEMELLI O. F. M.: *Beatrice e Virgilio* (A proposito dell'interpretazione filosofica del poema dantesco) . . . . » 140

P. EMILIO CHIOCCHETTI: *La « Divina Commedia » nell'interpretazione del Croce e del Gentile* . . . . . » 156

G. BUSNELLI: *Le più recenti pubblicazioni dantesche*. . . . . » 179

Il nostro concorso dantesco (Relazione sui lavori presentati al Congresso internazionale indetto dalla " Rivista di filosofia Neo-Scolastica ", dalla " Società italiana per gli studî filosofici e psicologici " e dal " Comitato cattolico per il centenario dantesco " » 187

BIBLIOTECA UNIVERSITARIA DE BARCELONA

AL LETTORE

La Rivista di Filosofia Neo-Scolastica *e la* Scuola Cattolica *pubblicano questo fascicolo in omaggio a Dante nel sesto Centenario della morte. Il loro scopo è di illustrare la fisionomia cattolica del pensiero dantesco. E questo è parso utile da un doppio punto di vista: Noi assistiamo in questo momento a una molteplice e varia deformazione del pensiero di Dante. Il grande Poeta nostro viene ipotecato dai sostenitori delle più differenti dottrine filosofiche, sociali e politiche e ciascuno attribuisce al Poeta la propria dottrina. Non ultimo di importanza e non ultimo di data è il tentativo di inquadrare Dante nel pensiero del Rinascimento, il che venne fatto per ragioni troppo ovvie, perchè qui si discutano. Era giusto adunque richiamare che cosa ha pensato il vero Dante. Una seconda ragione che ci ha spinti a dare questa illustrazione si è che il nostro pensiero si riallaccia direttamente a quel periodo di tempo in cui Dante ha vissuto e del quale egli è stato uno dei più efficaci esponenti: il Medioevo. Noi siamo medioevalisti, perchè, riguardando il pensiero medioevale, vi ritroviamo quegli elementi fondamentali del pensiero cattolico che sono necessarî oggi per la ricostruzione religiosa, politica, sociale del mondo. Noi siamo medioevalisti non perchè vogliamo ritornare al Medioevo (troppo bene sappiamo che nessun momento del passato può essere richiamato e rivissuto), ma perchè lo studio del Medioevo ci ha fatto certi che la grandezza della vita e del pensiero di quell'epoca (grandezza che sempre più viene messa in luce contro i faciloni della storia, della filosofia e della politica che ripetono la fiaba delle tenebre del Medioevo solo perchè quell'epoca essi non conoscono) è*

da ricercarsi nei principî del Cattolicismo che allora informavano e vita e pensiero. Dante fu per eccellenza l'uomo del Medioevo. Dimostrare questo equivale appunto a mostrare che il ritorno a una società informata ai principî del Cattolicismo è la via della vera grandezza.

Pur essendo tali i nostri scopi, tuttavia questo volume non è una scelta di scritti apologetici. La migliore delle apologie è quella che si fa servendo la scienza con fedeltà, con onestà, con sincerità. Fedeli a questo principio che informa la nostra attività scientifica e filosofica, abbiamo raccolti qui alcuni contributi che illustrano il pensiero di Dante nei suoi varî aspetti. Un filo ideale adunque congiunge i varî lavori che presentiamo qui al pubblico. Tuttavia non è questa nemmanco una esposizione sistematica e metodica del pensiero dantesco. Questo non è un manuale. I problemi qui studiati sono quelli intorno ai quali si è accesa viva la discussione in questi ultimi tempi e a proposito dei quali era necessaria la rivendicazione della genuinità del pensiero dantesco contro i suoi deformatori e il richiamo ai principî informatori di esso per sospingere gli amici nostri a quella ricostruzione dell'Italia nell'ora presente che non può essere opera degli uomini dediti alla attività pratica, ma soprattutto, e in primo luogo, degli uomini dediti allo studio dei massimi problemi.

LE REDAZIONI

N. B. — Il presente fascicolo viene dato agli abbonati della Rivista di filosofia neoscolastica *in luogo del fascicolo III e IV del presente anno e deve essere legato con gli altri, e agli abbonati della rivista* Scuola Cattolica *in luogo dei quaderni di luglio ed agosto 1921.*

FILIPPO CRISPOLTI

COME DOBBIAMO INTENDERE DANTE

I

La celebrazione del sesto centenario dalla morte di Dante non è soltanto un debito al quale una data storica segni la scadenza, ma è un contributo all'arte di lui; poichè l'arte nel poeta nasce, ma negli ammiratori vive, e le loro generazioni la compiono, dandole del proprio il campo e il modo della sua immortalità. Quando il d'Ovidio disse che il secolo XIX era il secolo di Dante; quando il Mantovani aggiunse che quel secolo lasciava in eredità i *Promessi sposi*, i *Canti* di Leopardi e la *Divina comedia*, essi chiarirono l'armonia, direi quasi la complicità, che corre tra l'opera dei posteri e quella del poeta, ed indicarono implicitamente anche l'importanza che avrà per il poema dantesco la sesta celebrazione centenaria. La quale celebrazione prende il carattere più significativo dalla principale fra le commemorazioni che il Comitato cattolico ravennate, primo e promotore di tutti i comitati Congeneri in Italia e fuori, è presso a compiere, cioè dal restauro di quella chiesa di San Francesco, dove Guido da Polenta, adempiendo od interpretando la volontà del poeta morto, ne fece con gran pompa benedire le spoglie, e presso alla quale diè sepoltura ad esse. Si è voluto attestare a Dante l'adempimento di quel ch'egli aveva previsto e di quello che oltrepassò i suoi desiderî e non potè prevedere.

Se egli spinse il suo sguardo a sei secoli dopo la sua morte, presentì certamente che la gloria del Poverello, quella che, come tutte le glorie del Cristianesimo, sarebbe stata chiamata un giorno « gloria vinta in più belle prove », non avrebbe nulla patito da sì

lungo spazio d'anni; che si sarebbe anzi accresciuta; che migliaia di templi ed innumerevoli preghiere di fedeli ne avrebbero documentato la permanenza e l'accrescimento. Egli sapeva che anche per la terrestre si potea dire ai Santi:

> . . . . . la luce, onde s'infiora
> vostra sustanzia, rimarrà con voi
> eternalmente sì, com'ella è ora.

Il cambiamento o la deformazione delle linee architettoniche di quella sua chiesa mortuaria aveva bensì indicato un mutarsi delle mode artistiche, ma intorno ad un culto immutabile; il restauro, che la ravvicina all'aspetto da lui veduto, è bensì sforzo di fedeltà archeologica, ma non artificiale ravvivamento di una venerazione popolare, sicura del presente e dell'avvenire. Il comitato restauratore volle quasi, e soltanto, far sentire all'ombra del poeta, che per le cose sacre il tempo non è passato e non passa nemmeno esteriormente.

Ma ciò che Dante certo non immaginò fu la sorte che in tanto decorso d'anni era serbata a lui. Quando curò che la propria fama durasse presso coloro che il suo tempo avrebbero chiamato antico, non si riferì di sicuro a gente che, come noi, lo avrebbe chiamato tanto antico. Quando in forma dubitativa espresse la speranza di « cacciar dal nido l'uno e l'altro Guido », non pensò che avrebbe cacciato ben altri e in ben altro numero dai nidi di prima e di poi; quando nel *Purgatorio* temette di doversi fermar dopo morte nel cerchio dei superbi, più che in quello degl'invidiosi, perchè riconosceva anche in sè stesso « lo gran desio dell'eccellenza », non credette che quest'eccellenza egli l'avrebbe raggiunta, e i posteri glie l'avrebbero attribuita, in un grado ben superiore ai calcoli della confessata superbia sua. Supponeva anzi che a cantare, almeno del Paradiso, sarebbero venute « migliori voci diretro a lui ».

Quella specie d'immedesimazione che il restauro compie oggi tra il tempio di S. Francesco e la tomba di Dante, dice come la parità di durata delle due glorie, che anche al più esigente desiderio del poeta « era follìa sperar », abbia avuto uno dei suoi fondamenti nell'aver egli sommerso quelle sue particolari e limitate superbie di una finale umiltà, cioè nell'essersi sentito minore del Santo e di tutte le grandezze cristiane che la santità comprende, e aver teneramente goduto di questa propria inferiorità; nell'avere a conclusione del suo

Paradiso, raccomandato il proprio nome unicamente ai servigi che potesse rendere anche in avvenire a Dio.

O somma luce che tanto ti levi
dai concetti mortali, alla mia mente
ripresta un poco di quel che parevi;
e fa la lingua mia tanto possente
ch'una favilla sol della tua gloria
possa lasciare alla futura gente.

E invero quell'umiltà non fu se non la vitale immersione del suo spirito e del suo cuore in tutto quel ch'è immortale, in tutto quello che il tempio ove fu deposto riassume e ricorda. Il celebre verso carducciano,

muor Giove e l'inno del poeta resta,

non dice il vero. Se un poeta non cantò che Giove; se non ne prese occasione ad altri affetti più universali e più durevoli, colla morte di Giove muore anche l'inno. Lo stesso consenso artistico delle generazioni rimane intimo e continuo solo quando rimangono vive le idealità a cui l'inno servì; quando diano anche alla materia dell'arte, e non alla sola espressione di essa, una perdurante attualità. L'inno di Dante resta così intero, perchè rimase intero il complesso dell'idealità sua, l'adorazione

. . . . . al sommo Giove
che fosti in terra per noi crocifisso.

E, se il Carducci disse bene, che fra le cose amate da Dante « l'impero è una ruina mesta », lo disse male per la Chiesa. Questa, nonchè essere una ruina ha oggi sulla terra un'estensione più vasta, e negli animi un'unità più serrata d'allora. Anzi, delle idee che Dante cantò, quelle sole trovano eco in milioni e milioni di cuori, che fanno capo alla Chiesa. Caddero molte proposizioni della varia scienza alle quali egli credette, ma è sempre intatto il dogma di cui fu espositore sovrano; vennero rettificate molte fra le applicazioni dei criterî della giustizia che egli fece agli uomini e agli istituti, ma il concetto ch'egli ebbe ed eroicamente propugnò di una giustizia, dura sempre invitto e identico nel pensiero cristiano; potemmo domandarci se furono realmente virtuosi o viziosi tutti coloro che nel poema egli ci dette per tali; ma, qual che sia la virtù e il modo di riconoscerla e d'attuarla, il Cristianesimo ce lo detta ancora negli stessi termini in cui lo dettò a lui; la patria e l'umanità acquista-

rono altri regimi e ordinamenti da quelli ch'egli vide, o rimpianse, o bramò, ma l'amor di patria coordinato a quello del genere umano noi l'apprendiamo dalla dottrina di Cristo nella maniera stessa con cui egli lo apprese. E tutti gli affetti per cui cercò il fine supremo dell'uomo e trovò la via di raggiungerlo, sono quelli stessi che danno immutabilmente altrettanta ansia e indicano uguali strade a schiere innumerevoli. Ecco perchè, non solo nella forma eccelsa in cui ci parlò, ma nelle stesse principali cose che ci disse, la sua parola ci suona oggi dentro col medesimo significato e valore con cui la udirono i contemporanei; ecco perchè il durare e l'accrescersi della sua fama, l'esser egli altrettanto venerato che famoso non poggia solo sulla vitalità dell'espressione bella, in grazia della quale vivono anche oggi i poeti pagani, ma sulla perduranza tra i posteri di quel che amò e venerò.

Il fatto stesso, che mecenate primissimo delle feste dantesche sia il Pontefice vivente, ci ricorda che l'istituzione pontificia esaltata da Dante — se anch'egli per ire di parte infierì contro le persone di taluni fra i pontefici — è quella medesima del tempo suo, e non se n'è mai interrotta nè la successione, nè l'importanza, nè le provvidenze mondiali. In un punto solo egli oggi vedrebbe e saluterebbe un mutamento. Per le procelle che la nave di Pietro deve, non meno che ai suoi tempi, affrontare, può ben dirsi ancora con lui come « il gran manto » continui a pesare siffattamente,

che piuma sembran tutte l'altre some;

ma questo peso non nasce più, come per l'altro Papa genovese, il dantesco Adriano V dei Fieschi, dalla necessità « di guardare il gran manto dal fango ».

Si sono da secoli provvidenzialmente dileguate dintorno al Papato le fazioni che minacciavano d'infangarlo, e le leggende delle fazioni, a cui troppo spesso Dante credette, che lo tacciavano d'infangato. Oggi, e da lunga stagione, il gran manto è oggetto bensì d'avversioni più velenose e profonde che non fosse allora, ma la sua purezza è così splendida, così riconosciuta anche da nemici, che il guardarlo dal fango non è più nè una difficoltà nè un peso.

II

Noi celebriamo Dante come poeta. Chi, troppo astraendo dalla sua poesia, lo celebrasse come filosofo o teologo, lo esporrebbe ai confronti con altri filosofi o teologi maggiori di lui. Il luogo unico a cui egli fu innalzato pian piano da una rinomanza che sempre più si consolida e rifulge, gli spetta come uomo d'arte. Ma quest'arte, in quanto ha ricevuto e serbato in sè ispirazione anche dalla filosofia e dalla teologia, in quanto ha riverberato sopra di queste il lume suo, non la possiamo per un puro culto estetico, separare da esse. Noi ci poniamo in mezzo, tra quegli antichi che portarono a cielo la scienza di Dante, di cui la sua poesia non sarebbe stata che un'efficace e ornata divulgazione, e quei moderni, con a capo Benedetto Croce, che onorando in lui giustamente il poeta, considerano la contenenza dottrinale del poema soltanto, « una massiccia struttura, tutta ricoperta da tenace e fiorente vegetazione, cosicchè si deve guardare a questa verde vita di rami e foglie e fiori, e non alle pietre che vi stanno sotto ». Così, lasciamo da parte tanto coloro che credettero far diventare più grande la *Comedia* dando ciò che in essa è passione e fuoco per eccelsa dottrina speculata a freddo, quanto coloro che, a cominciare dalle esagerazioni d'un grand'uomo, Gian Battista Vico, pensarono che la scienza teologica, piuttosto che vantaggio, gli apportasse nocumento; che « se egli non avesse saputo affatto nè della scolastica nè di latino, sarebbe riuscito più gran poeta »; che per intendere la sua bellezza ei debba « tralasciare ogni morale e molto più altra scienziata cognizione ». Noi guardiamo al poeta, ma ad un poeta fatto più vivo, più alto, più fecondo dai pensieri di cui amorosamente si nutrì e dagl'intenti a cui appassionatamente si volse.

Artista, egli ha ragione di ricevere omaggi più solenni, che se nelle varie scienze avesse raggiunta la stessa originalità, la stessa sommità che raggiunse nell'arte. Nè abbiamo bisogno perciò di risolvere in favore dei poeti la vecchia questione, se la civiltà umana debba più alla scoperta delle verità scientifiche, o al canto di essi; non abbiamo bisogno di confessare col Montaigne la superiorità della gran poesia sulla ragione, o di dire che nessun beneficio è pari a quello, con cui i carmi, sia pure per un istante, eccitano ogni nostro valore e ci rapiscono alle cime più eccelse del sentimento e dell'immaginazione. Ci basta riconoscere che quelli fra gli uomini hanno

naturalmente più gloria, il cui ricordo non può separare la loro opera da una loro rievocazione; che per noi non soltanto *furono* ma *sono*. E ciò accade in particolar modo per i poeti. La scienza, fondata che sia, sopravanza i suoi fondatori, accrescendosi delle fatiche di chi loro succede; cosicchè di rado una verità di qualunque specie, scoperta dai primi, è da noi adottata senza aggiunte posteriori e colla necessità di richiamare il merito d'un uomo solo. L'umanità usa il telescopio, ossia un istrumento perfezionato da tanti, che non ci tiene presente il primitivo canocchiale di Galileo; usa macchine elettriche, delle quali la pila di Volta fu il primo germe, ma non è più visibile. Possiamo nei nostri studî, nelle nostre applicazioni valerci dell'impulso dato dai due grandi, senza che il loro nome debba per forza tornarci ad ogni minuto sul labbro. La stessa filosofia, sebbene in misura minore, vive di conquiste progressive che assorbono e in qualche modo cancellano le precedenti. Ma i sogni d'un poeta non si possono nè mutare nè perfezionare; tali ci esaltano quali uscirono dalla sua mente creatrice; cosicchè egli vi è sempre vivo ed astante. E quando noi domandiamo alla poesia il colpo d'ala che porti in alto la nostra anima vacillante ed inquieta; quando a ciò dobbiamo richiamare le stesse parole che, sia pure molti secoli prima, il poeta proferì, egli, fra coloro che per le forze dell'ingegno *pertransierunt benefaciendo,* non *pertransivit;* non *fu* ma *è;* viene invocato come benefattore d'ogni ora, non come benefattore trascorso.

Senonchè il primo è fondamentale di questi omaggi, ossia il legger Dante a dovere, come può rendersi? Fu recentemente e autorevolmente detto che, per intenderlo quale poeta « noi uomini colti dobbiamo sapere avvicinarci a Dante, procurando che la nostra cultura, che è mezzo alla più agevole e piena comprensione, non si cangi in ostacolo e non s'interponga tra il nostro orecchio e l'opera ». Tuttavia si prenda con misura l'ammonimento. Perder di vista la genuina indole e complessità dell'opera di Dante per minuzie pedantesche, no; ma non poniamo da parte l'enorme elaborazione che in ogni età i commentatori fecero del testo, sia notando o ponendo mille questioni e tentando di risolverle; sia chiarendone le allusioni storiche oscure, sia richiamando come intorno ad un centro le notizie d'idee, di cose e di persone a cui il poema accenna anche lontanamente. Essa ha accresciuto, se non sempre soddisfatto, l'interesse che la sua lettura suscita. Ed è interesse che rifluisce nella compiacenza estetica, poichè tutto ciò che anche indirettamente aumenta la nostra attenzione sopra un'opera d'arte ci fa sentire di più il gusto della sua

bellezza, e dà ai commentatori anche troppo sottili, anche cavillosi, una giustificazione artistica, che fa ritenere un po' spicciativa la sentenza del Manzoni: « in arte ciò che non si capisce subito non merita d'essere capito ». Lo stesso sforzo incessante di così gran numero di dotti, per ritrovare e rivivere compiuto il pensiero che tanti secoli prima passò per la mente d'un uomo, è in fondo uno spettacolo estetico, che circonda l'opera e ne rende più espansivo il valore.

Anzi, talvolta l'arte di Dante, anche come arte, ha avuto bisogno di chi rivelasse

. . . . . ciò che s'asconde
sotto il velame degli versi strani.

Se, per esempio, noi avessimo preso alla lettera le tre fiere che gl'impediscono il cammino al dilettoso monte; se il molteplice commento non ci avesse indicato che esse sono allegoria e quale allegoria, tutta la necessità del viaggio nei tre mondi per sfuggire alla loro minaccia, ci sarebbe apparsa artisticamente sproporzionata e grottesca. No; costretti come siamo a seguire in molti luoghi del poema il senso allegorico piuttosto che il letterale per le stesse necessità della giusta valutazione dell'arte, e quindi a tener presenti le investigazioni dei commentatori, noi dobbiamo cercare in altro la ben invocata freschezza delle nostre impressioni; cercarla in una speciale libertà di scelta dinanzi a lui. L'allegoria generale che investe tutto il poema, quella possiamo un istante metter da parte, e leggerlo nel suo significato reale. Essa ne sarà rispettata ugualmente, poichè ritornerà poi agli occhi nostri, in diversa maniera e più efficace e geniale.

III

Che cos'è questa generale allegoria? La riassumo nel senso più generalmente accettato, ossia ripeto cose elementari. Dante pellegrino pei tre mondi è l'umanità che non può rialzarsi dalle cadute e sottrarsi al peccato se non meditando i suoi destini d'oltre tomba. *Memorare novissima tua et in aeternum non peccabis.* Virgilio, che lo accompagna per i primi due mondi, della pena e della purgazione, è il contributo che a questa meditazione salutare dà la stessa ragione umana; Beatrice, che prima indica la necessità d'un tal meditare eppoi introduce e scorta l'umanità nella contemplazione del

terzo regno, ossia di quello della grazia e della felicità, è il contributo che unica può dar la teologia.

Ebbene, fermiamo invece l'attenzione sopra il senso reale. Nel pellegrino guardiamo non l'umanità, ma Dante stesso; nella prima guida, non la ragione, ma Virgilio; nella seconda non la teologia, ma Beatrice. Abbiamo diritto di farlo, poichè simbolo e realtà vi sono così commisti, da formare quasi una tela di colore cangiante. Ciascuno può guardarla dal lato del colore che preferisce, senza far torto alla fusione e all'unità delle tinte. Dante stesso, seppure in lui prevalse l'intento didascalico, si lasciò vincere dall'istinto poetico in modo da fornirci i mezzi per discernere il vero dal simboleggiato.

Il pellegrino, durante tutto il viaggio, da Ciacco a Cacciaguida, ode profetare casi e rievocare antenati che riguardano strettamente e solo la persona sua, non l'umanità. Virgilio riceve da Omero, da Sordello, da Stazio, omaggi che si riferiscono unicamente all'individualità storica propria, non alla scienza umana. Beatrice, ricordando

. . . . . le belle membra in ch'io
rinchiusa fui e che son terra sparte,

allude a caratteri non della scienza divina, ma di donna vera e morta, fosse poi o non fosse precisamente la figliuola di Folco Portinari. Dante stesco ci avvia così a guardare come reali i tre protagonisti di cui fa un simbolo. E la realtà non cancella, ma avvalora questa loro trasformazione simbolica.

Sono tre figure, tanto elevate a tipo, che possono incarnare un ufficio universale senza perdere la propria natura personale. Il pellegrino dei tre regni, rimanendo Dante, parteciperà talmente all'umano e perpetuo contrasto tra lo spirito e i sensi, tra le cadute e le risurrezioni, tra gli abbattimenti e le speranze, che agevolmente sosterrà nel poema l'ufficio di rappresentare l'uomo in genere. La prima sua guida, rimanendo Virgilio, sarà dai suoi pregi, dalla riverenza del Medio Evo, dall'ammirazione dantesca riconosciuto così pieno di giusta sapienza, che ben gli converrà l'ufficio d'impersonare le provvidenze della ragione. La seconda guida, rimanendo Beatrice, otterrà dal culto perenne che il poeta nutrì per questa donna, dal culto che i poeti del « dolce stil nuovo » nutrivano per le alte virtù muliebri, il conferimento di tali perfezioni, che la faranno adatta all'ufficio con cui la scienza divina ci rivela

. . . . . l'eterna luce
che vista sola sempre amore accende.

Ecco come l'attenzione da noi posta alla realtà dei tre personaggi ci fa tornare in altro modo alla significazione allegorica.

Ma una tale attenzione ci innalza alla comprensione, ci comunica la commozione del poema, ben altrimenti che se noi nell'allegoria sommergessimo la realtà. Dante pellegrino, con quella stessa insistenza, talvolta apparentemente eccessiva, con cui le anime penanti o purganti vogliono sapere perchè traversi i due regni da vivo, ed egli, o Virgilio per lui, è costretto a ricordar loro ogni volta la sua caduta, da cui non c'è altra redenzione, ci dà il senso d'un martellare continuo della sua coscienza per i commessi errori. Questo tormento culmina e si placa finalmente al sommo del Purgatorio. Beatrice ironicamente gli chiede:

come degnasti d'accedere al monte?

Egli, chinando il viso, si specchia nell'acqua del « chiaro fonte » e se ne ritrae inorridito;

tanta vergogna mi gravò la fronte.

Tuttavia resta « senza lacrime e sospiri », perchè ella gli pare superba, e

. . . . . d'amaro
sente il sapor della pietade acerba,

Poi, sol quando ode dalle angeliche donne che le fanno corona

. . . . . compatire a lui, più che se detto
avesser: Donna perchè sì lo stempre?

allora è colto dall'intenerimento:

o gel che m'era attorno al cuor ristretto
spirito ed acqua fessi, e con angoscia
per la bocca e per gli occhi uscì dal petto;

cosicchè quando Beatrice si dà al lungo ma soave rimprovero, egli l'accoglie con un nuovo e refrigerante pianto. Dante pellegrino, perchè batte il petto suo e non quello del genere umano, perchè confessa colpe sue e non quelle del prossimo, perchè ci svela in sè e non in altrui il sentimento tutto individuale di ciò che ha di aspro e di dolce, d'umile e di salutare il rimorso, ci apre d'innanzi non un trattato, ma un libro di confessioni e s'impadronisce dell'animo nostro colla potenza dell'esempio, nel quale ciascuno di noi ritrova

sempre sè stesso assai più che in qualunque descrizione dottrinale delle comuni miserie umane.

L'efficacia della ragione nella salvezza dell'uomo è fatta viva nel poema, perchè Dante l'ha impersonata nel Virgilio vero,

. . . . . Virgilio dolcissimo padre
Virgilio a cui per la mia salute diemi.

Egli traduce quell'ammirazione, quella tenerezza filiale che verso alcuni dei sommi si prova in gioventù — e gran parte dei sentimenti di Dante sono giovanili, a riprova di quel che ben disse Alfredo De Vigny: « i capolavori si compiono in età matura sopra tracce fissate nella giovinezza » — Egli traduce quel che proveremmo noi stessi se ci potessimo incontrare coll'ombra di Dante

ed umilmente ritornar ver lui
ed abbracciarlo ove il minor s'appiglia.

Lo seppero coloro — ed era un mio parente fra di essi — che nel 1865 a Ravenna furono d'improvviso chiamati alla Chiesa di San Francesco, perchè nel picchiar contro un muro s'era sentito un vuoto, e assisterono trepidanti alla demolizione, e quando, dopo centinaia d'anni in cui s'era invano cercata, apparve la piccola bara con entro le ossa di Dante, s'inginocchiarono e piansero. Così, quel Virgilio che Dante s'immaginò di vedere non fu potente sopra di lui per le sole argomentazioni razionali, ma per l'aspetto di soave paternità che assunse sul discepolo e per la dedizione affettuosa con cui questi gli si affidò. L'ufficio virgiliano fu bensì quale alla scienza umana si addiceva, ma la forza di esso fu negli affetti che l'entusiasmo suscitò fra Dante vivo e Virgilio personalmente rievocato.

Del pari l'efficacia della scienza divina che Beatrice incarnò. La donna, che dai primi anni egli aveva cantato come apportatrice d'ogni buon pensiero e ispiratrice di umile carità, tanto che chi la vede

diverria nobil cosa o sì morria;

la donna, a cui

quando di carne a spirto ero salita,

aveva promesso « di dir di lei quello che fu mai detto d'alcuna »; la donna, dalla cui esaltazione poetica dirà nel Paradiso di non aver cessato mai:

> Dal primo giorno in cui vidi il suo viso
> in questa vita, insino a questa vista
> non è il seguire al mio canto preciso;

questa donna ha nel suo stesso amore umano, ricevuto e dato superiormente, il primo germe della sua attitudine ad elevare a Dio; e chiunque abbia esperienza di questi vincoli reali e sacri può farle fede di ciò.

E' nella insufficienza dell'uomo alla diretta visione della luce eterna questo cercarne un riverbero minore e più sensibile in occhi diletti, come

> . . . . . un vestigio
> mal conosciuto che quivi traluce;

questo prendere da un cuore eccelso, come da esempio attraente, la norma viva e precisa dell'operare in conformità della legge superiore:

> . . . . . veder in Beatrice il mio dovere
> o per parole, o per atto, segnato;

questo aver coscienza d'essere innalzato fino a lei per essere liberato a volo più alto di lei; questo rassegnarsi di lei ad essere un tramite nostro al di là di sè:

> E sì tutto il mio amore in Dio si mise,
> che Beatrice eclissò nell'oblio.
> Nè le dispiacque . . . . . .

E nel poema, da un tale sentimento così vivace, così consono agl'impeti della imperfetta natura umana, la liberazione dell'anima prende un colore e un calore, una verosimiglianza così appassionata, che nessuna adesione dell'intelletto di Dante alla pura dottrina teologica avrebbe potuto ottenere e diventare tanto comunicativa all'animo nostro. Da questo sublime amore umano, fatto strada all'amore divino, nasce la credibilità e la potenza espressiva di tutte le trepidazioni e gli slanci con cui dinanzi allo spavento del fuoco libe-

ratore, rimasta vana ogni altra persuasione tentata da Virgilio, egli finalmente vi si getta per un argomento solo:

. . . . . or vedi figlio
tra Beatrice e te è questo muro.

So bene che ad alcuni interpreti, almeno dei secoli scorsi, questa restituzione di affetti reali ed umani alla *Comedia,* che la riverenza generale aveva chiamato divina, avrebbe potuto sapere di menomazione, se non di profanazione; d'un torto a Dante, pensatore e maestro in divinità, al *nullius dogmatis expers.*

Ma a questi scrupoli io contrappongo un brano delle confessioni di Sant'Agostino:

« Avvenne che io ed ella ci stessimo soli appoggiati ad una certa finestra da cui vedevasi l'orto interno della casa che ci albergava colà presso ad Ostia: dove, allontanatici dal tumulto, dopo la fatica di lungo viaggio, ci andavamo ristorando e preparandoci al navigare. Quivi parlavamo adunque insieme soli con gran piacere, e scordandoci le cose passate e stendendoci a quelle che avevano ad essere, andavamo ricercando fra noi alla presenza della verità, che sei Tu, qual dovesse essere la vita eterna dei Santi, cui nè occhio vide, nè orecchio udì, nè salì mai in cuor d'uomo. Ce ne stavamo non pertanto con la bocca del cuore aperta verso quell'onda suprema del fonte tuo, fonte di vita, che è appresso te, acciocchè d'indi spruzzati, secondo la capacità nostra venissimo in qualche modo a pensare una sì gran cosa. Or, mentre il ragionamento erasi condotto a quel termine che qualunque dilettazione di sensi tratta da qualunque splendore di bellezza corporea.... non era neanche da denominarsi; alzandoci con più ardente affetto.... scorremmo a grado a grado tutte le cose corporee e lo stesso cielo.... E salivamo ancora più interiormente.... e venimmo alle menti nostre e passammo oltre anche ad esse e arrivammo.... alla contrada della ubertà indeficente, onde tu pasci i servi col pascolo della verità, e la vita è la tua sapienza. Or, mentre ella ed io parlavamo e ce ne stavamo a bocca aperta rivolti ad essa, ecco giungemmo a toccarla un poco con un colpo di tutto il cuore, e sospirammo e lasciammo; ivi legate le primizie del nostro spirito, e tornammo allo strepito della bocca nostra ove la parola comincia e finisce ».

Ditemi: in questa sacra meravigliosa ascensione, che solo Dante emulò, vi ha turbato mai il sapere che chi conversava con Sant'Agostino non fosse la personificazione della scienza umana o teologica, ma fosse una donna viva e vera, viva e vicina a morire, viva e più amata per questa presentita morte; che fosse soltanto Monica, la madre di lui? Provatevi a porre un'allegoria nel luogo di essa e vedrete se invece di crescerne la dignità, non avrete spento la fiamma della parola sublime!

IV

Guardata la *Divina Comedia* nella sua immediata realtà, cioè unicamente come poesia, la varia dottrina e teologica e filosofica e cosmografica e giuridica e politica non ne diventa tuttavia, come agli esteti parve, nè una pesante superfluità, nè una semplice impalcatura, ma rileva il valore che essa ha « in funzione d'arte ».

Non è stato posto mente all'ufficio che l'erudizione umana e divina sparsa a pieni mani nel poema ha nello stesso svolgimento artistico dell'opera. L'ufficio è di rendere più verosimile ciò ch'egli descrive cantando, e quindi di farcene sentire più immediatamente la realtà poetica e plastica. La meravigliosa fantasia colla quale egli ha costruito i tre regni ha questo di particolare, che nulla v'abbia da comparire arbitrario; che da noi si debba riconoscerne la verità e la necessità, non meno di quella delle figure umane che crea e dei fatti storici che narra. Nell'atto stesso in cui fabbrica del suo l'ordinamento dei mondi ultraterreni egli ci vuol persuadere che di suo non ci ha messo nulla; che l'architettura del molteplice seggio ove le anime secondo la diversa sorte loro son collocate; che le pene, le purgazioni, il premio assegnate ad esse; che l'inframmista apparizione dei demoni, degli angeli, della corte divina, tutto è inevitabilmente determinato sia dalla natura delle colpe e dei meriti, sia dagli uffici e dei gradi della gerarchia infernale e celeste, di modo che sia tolto al lettore ogni impressione di temerarie e ingiustificate immaginazioni dantesche, e si senta che le cose le più immaginarie sognate dal poeta non potevano essere che così. L'erudizione ha nella *Comedia* lo scopo e produce l'effetto di spiegare e confermare quel ch'egli racconta. Ecco il contributo tutto poetico che lo sfoggio dottrinale dà ai fantasmi e alle immagini.

Nel primo canto del Paradiso, allorchè egli guardando Beatrice, che fissa gli occhi nel sole con maggior intensità d'una aquila, incomincia il suo volo di sfera in sfera, non accorgendosi di varcar gli spazî più rapidamente della folgore, quanto non toglie all'arbitrio di questa invenzione, quanto non ce la rende più certa e più bella il commento teorico con cui egli ci spiega che questo precipitoso ascendere per gli spazî è nell'ordine delle cose, perchè l'anima libe-

rata segue le sue leggi, come il fuoco, che non può non volgersi in alto, alla sua sfera naturale:

Non dèi più ammirar, se bene estimo,
lo tuo salir, se non come d'un rivo
se d'alto monte scende giuso ad imo.
Meraviglia sarebbe in te, se, privo
d'impedimento, giù ti fossi assiso,
com'in terra quieto fuoco vivo.

Così, per virtù della scienza dei suoi tempi, che non s'inframmette come intrusa nel verso, ma sigilla negli animi la realtà di esso, quel volo acquista una naturalezza, una snellezza, che la fantasia pura non gli avrebbe dato. La scienza fa quindi opera poetica.

Ma, al di là d'un tale ufficio, tutto ciò che la fede e lo studio insegnarono a Dante, tutto ciò che di essi entrò nel poema, non valse soltanto a dare a lui, come dal Croce stesso fu detto, una fermezza di giudizio per cui nulla in lui è dubitativo, ma tutto fortemente creduto e voluto; valse ad assai più, cioè a far entrare come elemento vivo di poesia le nozioni scientifiche o rivelate in grazia di due cose che egli aggiunse alla meditazione e alla convinzione, cioè dell'entusiasmo nel contemplare e dell'amore pei veri contemplati. Il concetto della virtù ch'egli trasse con rigorosa precisione dal Cristianesimo non rimase una dottrina accettata, ma diventò passione. Egli non solo la tiene con sicurezza, ma se ne esalta, cioè ne fa poesia, e risolve la questione dei rapporti fra la morale e l'arte, mostrando col fatto che la morale, purchè non soltanto accolta ma amata, è arte. Chi ha letto i versi intorno a S. Domenico;

Spesse fiate fu tacito e desto
trovato in terra dalla sua nutrice,
quasi dicesse: « io son venuto a questo ».
O padre suo veramente felice,
o madre sua veramente Giovanna
se interpretata val come si dice!

Chi ha letto i versi su S. Francesco:

Quando a colui che tanto bel sortillo
piacque di trarlo suso alla mercede
ch'egli acquistò nel suo farsi pusillo,
ai frati suoi siccome a giusto erede
raccomandò la sua donna più cara
e comandò che l'amassero a fede.

E del suo grembo l'anima preclara
muover si volle, tornando al suo regno,
ed al suo corpo non volle altra bara;

chi ha letto questi versi dica se quella lirica, nata dalla morale e dalla virtù, non sia lirica. E nel nome di Dante ammonisca tanto coloro che ritengono il bene essere fuori dell'arte, quanto coloro che ritengono esser arte il bene in sè solo, senza elaborazione d'entusiasmo e d'amore.

Nel Paradiso stesso,

in questo miro ed angelico templo
che solo amore e luce ha per confine,

là dove sembra ai più che la costruzione si risenta troppo dei materiali teorici, convien ricordare l'effetto poetico che essa, contemplata da lui dopo e prima d'averla compiuta, produce nel suo estro e che la illumina e vivifica tutta. Dove una maggiore commozione artistica di quella dell'ultimo canto, quando riassume nel cuore la visione intera?

. . . . . più di largo
dicendo questo mi sento ch'io godo.

Dove un *eureka* più ineffabile di quello del secondo canto, quando l'intenzione paradisiaca non è ancora gettata in carta, ma egli già la pergusta tutta?

O voi che siete in picciolètta barca,
desiderosi d'ascoltar, seguiti
dietro al mio legno che cantando varca,
tornate a riveder li vostri liti,
non vi mettete in pelago; chè, forse,
perdendo me rimarreste smarriti.
L'acqua ch'io prendo giammai non si corse.

Così l'arte sua comprende, ravviva e trasforma in sè anche ciò che parrebbe materia morta, che, per mezzo del dogma e delle nozioni profane, pareva dovergli occupare soltanto la gelida mente.

Senonchè il divino e l'umano, rivelatigli dalla fede e dalla scienza e tutti assomati nella nozione e nell'adorazione di Dio, mentre in lui diventano arte e per mezzo dell'arte si elevano in lui ad un'altezza per cui egli pareggia e supera coloro stessi che di queste verità furono non soltanto apprenditori profondi, ma scopritori geniali, quelle discipline riprendono una propria dignità distinta, perchè

ad esse si deve in molta parte l'ispirazione di lui. La sua arte, che dette alla materia divina il tributo d'un'incomparabile bellezza, ricevette da quella materia la capacità di diventare fino a tal punto bella. Ecco in che consiste il vero valore apologetico dell'opera dantesca. La Fede « ai trionfi avvezza » non si allegra di questo trionfo nuovo, sol perchè un tale ingegno si sia chiamato anch'esso » al disonor del Golgota », ma perchè nel fargli raggiungere una sì straordinaria « altezza » essa ebbe una potenza precipua e diretta. Per quanto fosse eminente la virtù artistica che egli sortì, non sarebbe giunta a così incomparabili cime, se il vero ed il buono da lui contemplati e adorati non avessero avutò in sè tanta sommità ispiratrice. Chi attribuisce la perfezione dell'arte ad una sola legge autonoma che la governi, alle sole facoltà di chi la eserciti, dimentica che gran parte del valore d'una rappresetazione, sta nei pregi di ciò che vien rappresentato; che l'artista più che un creatore è un tramite, più che un faro è uno specchio; che quando egli da dentro ascende, conviene che una virtù dall'alto discenda, come per le meteore elettriche, per le quali nè tutto il fluido sale dalla terra, nè tutto cala dalle nube, ma muovono dalle opposte parti insieme, e quando a mezza via s'incontrano, allora la folgore scoppia.

I misteri celesti ebbero bisogno di Dante per parlarci in tutto il loro splendore, ma Dante per riuscire così splendido ebbe bisogno dei misteri celesti, della « verità che tanto ci sublima ». Quando disse che nel poema sacro « han posto mano e cielo e terra », quel « posto mano » non fu un modo di dire, un ripetere che egli avrebbe « descritto fondo a tutto l'universo », ma che l'universo, veduto in Dio, sarebbe stato in gran parte l'autore diretto della propria glorificazione poetica. Così, se è lecito spiegarsi con un altro esempio insigne seppur minore, credete voi che la maggior lirica, forse, destinata mai a celebrazione d'un eroe singolo, il *5 maggio,* fosse tutta dovuta al genio del cantore lombardo e non in gran parte alla tragica grandiosità dell'eroe commemorato? Fu scritta da due poeti, Napoleone e Manzoni. Il quale lo confessò quando disse: « Che volete? Il morto portava il vivo ». Così la *Divina Comedia* fu scritta insieme dalla Fede e da Dante. Può l'ingegno umano, come in Giacomo Leopardi, cantare mirabilmente per vigor suo la vita, anche sullo sfondo d'una gran negazione, ma ci sono certe vette ultime che solo un cristiano può attingere. E per questo, secondo la giusta parola del Carducci: « Dante ebbe certi suoi tocchi che nessuno ebbe prima, nè ha più avuto ».

Bene perciò i cattolici celebrano in Dante i fasti della Fede, non solo per la testimonianza che un così gran fedele le dette, ma per quella che, mediante lui, la Fede dette a se stessa:

> . . . . . in questi versi
> più si concepirà di tua vittoria.

Nè con ciò trasformano Dante, come alcuno temette, in un simbolo; lo considerano in tutta la sua rigorosa e storica verità!

V

E colla glorificazione contemporanea del poeta e delle fonti superne onde la poesia gli nacque, i cattolici continuano l'opera di lui, raccomandando ancora l'intento finale che lo mosse, e che fu dichiarata nella lettera a Can Grande della Scala: « Rimuovere i viventi di questa vita dallo stato di miseria e condurli allo stato di felicità », ossia sollevarli dalla selva selvaggia delle basse passioni fino alla libertà che solo può venir dalla grazia. Unicamente alla bontà « che è dilettosissima » egli intese far servire il diletto della bellezza, più agevole e più pronto. Non volle essere soltanto un poeta, ma per mezzo della sua esperienza dolorosa e umilmente confessata di colpe, d'inquietudini, d'aspirazioni, farsi umile maestro delle vie della vita.

Potremmo noi con una sterile ammirazione e compiacenza menomare l'ufficio ch'egli si dette, e in grazia del dono inarrivabile che ci porse, respingere il beneficio a cui lo ordinò; dichiarargli che il magistero che lo fece « per più anni macro » non ci tocca; che immemori della « dilettosissima bontà » noi prendiamo per fine quel che in lui fu soltanto istrumento?

Se trascurassimo per il poeta l'educatore faremmo tosto anche al poeta. Perchè, come la sua poesia non sarebbe sorta senza le aspirazioni superiori, così non sarebbe stata tanto animata e calda s'egli l'avesse concepita come cosa da morire in se stessa, da non tradursi nelle opere di coloro che l'avrebbero ammirata. Dante non è un letterato, è un uomo d'azione; la sua arte non è un esercizio di diporto, ma un atto. Nata liricamente, anche dove è drammatica,

cioè da uno sfogo di tutto il cuore, sicchè « la vampa del suo desìo esca »

segnata bene dall'interna stampa,

sarebbe parola vana se non si traducesse in atti anche nel cuore di coloro che l'ascolteranno. Povera infatti la bellezza, se invece d'avvalorare di sè tutti i sentimenti e i consigli che riveste, li vedesse agghiacciati dall'essere esaltata immobilmente!

Quel poema, che non è se non lo sceneggiamento delle vie della salute, fatto coll'umiliazione aperta dell'uomo pentito e sperante, che si affida per aiuto all'autorità umana d'un maestro riverito, coll'abbandono più tenero che un discepolo abbia mai fatto di sè, che si lascia elevare fino al cielo da uno spirito muliebre a lui congiunto dal più purificato ed etereo amore umano che mai abbia fatto battere un cuore; quel poema, dove il reale e l'ideale hanno voci così insuperate, che quando egli vola, tutti i realisti sembrano rasentar terra, e quando egli sta fermo alla terra tutti i realisti sembrano camminar sui trampoli; quel poema, d'una rapidità di tocchi che fa parer prolissi e lenti tutti gli altri poeti; che della verità non ci dà solo il lume ma il baleno; che alterna la truculenza, la soavità, l'estasi, non può rivivere nella lettura nostra se non con intima disposizione agli scopi da cui fu generato. E, se dal secolo XVIII in poi, i rinnovati ammiratori di Dante errarono così spesso, facendolo servire a nobili aspirazioni patrie che non potevano coincidere con quelle di lui, o a tristi ire di parte, che in lui oggi sarebbero cadute; se ne venne fuori quella che fu chiamata « interpretazione allotria », tutti attestarono colle loro pretensioni, anche indebite e anacronistiche, una gran verità pratica; che Dante non può chiudersi nei musei dove i capolavori umani sono piuttosto imprigionati che esposti; che bisogna prenderlo come un educatore da seguire in perpetuo;

che vero frutto verrà dopo il fiore.

E, pur abusata talvolta nelle sue applicazioni, quella verità pratica, fu tanto efficace, che nientemeno ne rinacque per non più morire il culto di Dante.

VI

Una particolare missione egli si dette: esser ministro delle speranze immortali:

> sì che veduto il ver di questa corte
> la speme che laggiù ben innamora
> in te e in altrui di ciò conforte.

Ahimè! Si pensò che queste speranze avrebbero avuto il loro compimento colla fine della guerra mondiale; che presso la tomba di Dante, nel giorno del suo centenario, le genti convocate, secondo l'augurio d'Henry Cochin, potessero suggellare una grande opera della giustizia universale umana interamente compiuta. Ahime! L'ora di questa grande opera non è venuta, nè è prossima. Ancora, se è lecito capovolgere un verso di lui, troppe cause fecero agli uomini

> parere giusta la loro ingiustizia;

ancora

> superbia invidia ed avarizia sono
> le tre faville c'hanno i cori accesi.

La lotta, tra la varia cupidigia e quella vera pace, che per ciascuno e pei popoli è soltanto nella conformità col volere divino, non può cessare. La parola di chi sovranamente cantò una tal lotta e le vie per uscirne a vittoria, è parola di ieri, di oggi e di sempre.

Pochi lustri addietro nella campagna che circonda Bologna si vedeva errare un mendicante cieco, che, appena deposto il violino e accattate le poche monete, chiedeva per carità se alcuno degli uditori gli potesse leggere pagine d'un libro che portava con sè. E traeva di tasca il volume della *Divina Comedia*. Con questa industria riusì ad impararla a mente tutta quanta. Quando gli parve saperne abbastanza non fece più il solito giro nei dintorni, ma, allontanatosi dalla città con un itinerario ben seguito, andò suonando e mendicando lungo casolari sempre più lontani. E il giorno in cui finalmente tornò a Bologna, narrò d'aver sciolto un suo voto, ossia d'aver dormito una notte sui gradini del sepolcro di Dante.

Diamo un significato simbolico al pellegrinaggio di quell'interprete oscuro della poetica anima popolare; estendiamolo all'umanità, per tanti riguardi cieca e mendica, che attraverso il canto del maggior poeta ode l'allettamento dell'infinito che la chiama. Noi la convitiamo a dormire una notte anch'essa sulla soglia del sepolcro di Ravenna; dormire, come lo intese l'ispirata voce di Giobbe: « Dormendo essa aprirà gli occhi suoi ». *Cum dormierit aperiet oculos suos.*

P. MARIANO CORDOVANI O. P.
prof. nel Collegio Angelico in Roma

LE VIE DI DIO NELLA FILOSOFIA DI DANTE

1. - Il concetto di Dio in Dante

La maggior parte degli Italiani conosce Dante attraverso l'episodio del Conte Ugolino e di Francesca da Rimini; e gli stessi dantisti di professione che sanno a memoria la *Divina Commedia,* conoscono il parallelismo delle opere dantesche e tutta l'immensa letteratura che fiorisce ogni giorno intorno al Poema, si appassionano di più per le piccole questioni filologiche, esegetiche, cronologiche, che per i grandi concetti i quali stanno al centro della concezione dantesca e della vita di Dante. Si potrebbe fare una biblioteca raccogliendo *questioni disputate* e non risolte della dantologia antica e moderna; ma non così feconda è l'indagine psicologica e teologica della *Commedia,* non così studiato quello che per il poeta fu sostanziale e sovrano, il concetto di Dio. E tuttavia è indiscutibile che il Poema è tutto un grande sforzo di Dante per salire a Dio attraverso la scienza e la rettitudine, tutto un magistero per condurre a salvezza l'umanità intera, tutto un fuoco di purificazione dagli abissi all'empireo (1).

Ciò che i dantisti considerano meno in Dante è proprio il pensiero e l'anelito di Dio; e sarebbe vana la nostra celebrazione cattolica del grande Padre Alighieri, se noi non facessimo reazione a questo indegno processo di rimpiccolimento e di snaturamento dell'anima più grande che sia sorta in Italia.

Io non sono un Dantista; ma nessun sacerdote può ignorare la *Somma Teologica* e la *Divina Commedia*; non già per infiorare il

(1) Flamini Francesco, *Il fine supremo e il triplice significato della « Commedia di Dante »* in « Giornale Dantesco », 1901, p. 67-81.

proprio discorso con versi ed incisi danteschi, ripetuti e ricantati sino alla nausea da tanti piccoli dilettanti vani e boriosi; ma per imparare da Dante il modo di tradurre nel più bel linguaggio italico la scienza di Dio; ma per fare appello a Dante ogni volta che l'ascesa del pensiero e dell'anima verso Dio ci fa tremare le vene e i polsi: e per ritemprare l'anima in una poesia quasi biblica, certamente teologica, di fronte ai rimati svenimenti di anime frolle ed ai turpi componimenti poetici di chi adora la bellezza inanimata e sola.

Più che la mite e paterna immagine di Virgilio, più che la gloriosa donna celebrata in tutte le opere di Dante, primeggia nell'arte e nell'anima del grande esule il concetto e il sentimento di Dio. Contro la povertà e l'esilio (1) si arma di sapienza umana e divina (2); del pensiero della morte si fa ala per assorgere alla contemplazione di una bellezza spirituale (3), chiama *scellerato* chiunque *porti* passione al giudizio divino (4), trova giusto

. . . . . che senza termine si doglia
Chi per amor di cosa che non duri
Eternalmente quell'amor si spoglia (5);

sente che

Lo raggio della grazia, onde s'accende
Verace amore, e che poi cresce, amando,
Multiplicato in te tanto risplende (6),

in lui tanto risplende, che lo conduce

. . . . . su per quella scala
U' senza risalir nessun discende (7).

E' il poeta che ci fa sapere come *piena di stupore e lieta, l'anima sua*

. . . . . gustava di quel cibo
Che, saziando di sè, di sè asseta (8);

(1) *Conv.*, I, 3.
(2) *Conv.*, I, 1.
(3) *Vita nuova*, § 23.
(4) *Inf.*, XX, 28-30.
(5) *Par.*, XV, 10-12.
(6) *Par.*, X, 83-85.
(7) *Par.*, X, 86-87.
(8) *Purg.*, XXXI, 127-129.

e come, ascendendo per i cieli del paradiso, il suo amore tanto fortemente lo trasportava a Dio, che Beatrice si eclissò nella dimenticanza (1);

Fin che il piacere eterno, che diretto
Raggiava in Beatrice, dal bel viso
Mi contentava col secondo aspetto (2).

Anche la missione di questa donna misteriosa è tutta teologica, gli riverbera una bellezza divina che essa accoglie in sè copiosamente, e Dante può designarla dicendo:

. . . . . quella donna, che a Dio mi menava (3).

Finalmente nel Canto ventesimosesto del *Paradiso* il Poeta fa una solenne professione di carità divina, protestando che l'amore *sovrano* che domina il suo cuore è quello di Dio:

Lo Ben, che fa contenta questa Corte,
Alfa ed Omega è di quanta scrittura
Mi legge amore o lievemente o forte (4).

E dice quale processo spirituale lo induca a questa pratica di amore verso la Divinità, ricordando che tutti gli argomenti

Che posson far lo cor volgere a Dio,
Alla mia caritate son concorsi;
Chè l'essere del mondo, e l'esser mio,
La morte ch'el sostenne perch'io viva,
E quel che spera ogni fedel com'io,
Con la predetta conoscenza viva,
Tratto m'hanno del mar dell'amor torto,
E del diritto m'han posto alla riva (5).

E non soltanto alla riva dell'amore eterno si sente Dante, ma crescendo di grazia e di altezza, allenandosi attraverso la bellezza degli angeli e della Vergine, si dispone alla visione di Dio dopo un'accesa preghiera mariana.

O abbondante grazia, ond'io presunsi
Ficcar lo viso per la luce eterna
Tanto, che la veduta vi consunsi!

(1) *Par.*, X, 58-60.
(2) *Par.*, XVIII, 16-18.
(3) *Par.*, XVIII, 4.
(4) *Par.*, XXVI, 16-18.
(5) *Par.*, XXVI, 56-63.

Nel suo profondo vidi che s'interna
Legato con amore in un volume,
Ciò che per l'universo si squaderna;
. . . . . .
A quella luce cotal si diventa,
Che volgersi da lei per altro aspetto,
È impossibil che mai si consenta (1):

Non è più il Poeta che scrive per il *timore di infamia*, il Poeta impigliato in amori sensuali e volgari; ormai purificato dalla sventura e reso degno di salire le vie del cielo per forza di ingegno e di pentimento, pregusta come una visione di paradiso, quasi profeta che vede nella luce divina la sua missione e la sua predestinazione.

Al di là del fuoco e della luce, dei mondi e degli spiriti, trasfigurata l'anima e allenata alla contemplazione, più in alto della sapienza e della preghiera, oltre Beatrice e la Vergine, quest'uomo che non potè rivedere la sua città dove desiderava con *tutto il cuore* riposare *l'animo stanco, peregrino e mendico* in tutte le parti dove si stende la lingua di Italia *mostrando la piaga* della fortuna, che si paragonava ad un *legno senza vela e senza governo portato a diversi porti e foci e liti dal vento secco che vapora la dolorosa povertà* (2) costretto a provare

. . . . . come sa di sale
Lo pane altrui, e com'è duro calle
Lo scendere e il salir per l'altrui scale (3);

che nemmeno a Parigi potè ottenere la laurea dottorale a causa della sua povertà (4), eccolo su per la via del cielo alla conquista di Dio, e raggiungerla, anticipandosi la gloria dei beati, e vincere la guerra che lo fa esule con l'entrare a far parte della stessa cittadinanza celeste.

2. - Itinerarium Dantis in Deum

Se questo è vero, nasce logicamente una grande questione, cioè di investigare per quali vie il pensiero di Dante si è elevato a Dio, non solo nell'ordine speculativo come scienza, ma anche nell'ordine pratico come virtù. Perchè, questa è la verità che regge

(1) *Par.*, XXXIII, 82-102.
(2) *Conv.*, I, 3.
(3) *Par.*, XVII, 58-60.
(4) Salvadori Giulio, *L'aquila e Lucia nella vita di Dante*, conferenza letta alla « Casa di Dante », in Roma, 25 marzo 1917.

la vita e dà valore a tutta l'umana attività. Gente semplice del popolo e studiosi di ogni valore, sentono l'importanza e l'urgenza del verace conoscimento di Dio (1). Ciò che più tormenta le generazioni non è la questione del pane materiale, ma quella del pane dello spirito; non l'economia, ma la teologia. Alla superficie sembra che questa massa umana venga agitata quasi esclusivamente dai suoi istinti e dai suoi bisogni materiali; ma nella profondità dello spirito è una ferita morale che mette agitazione e tormento, anche quando tale agitazione intima esplode nel campo della politica e della vita economica. In mezzo alla gioventù più fiorita e spiccata, ho sempre trovato il tormento della mancanza o dell'amore ardente di Lui: presente, o assente, è sempre Iddio il nostro tormento (2).

Cercare adunque per quali vie Dante salì alla conquista di Dio scientificamente e praticamente, non è soltanto un tentativo di penetrazione nell'anima grandissima di questo genio cristiano e nel segreto della sua opera di pensatore, ma è ancora penetrare nell'anima di tutti gli uomini intelligenti, e cercare le vie della luce per un esercito di creature che della luce hanno sete e fame.

3. - Via della scienza

Ebbene, la prima via che seguì Dante nella sua profonda e penosa ascensione a Dio, fu quella della scienza. Egli dice che la scienza è il cielo dell'anima (3), è *l'ultima perfezione nella quale sta la nostra felicità, perciò tutti naturalmente al suo desiderio siamo soggetti* (4); e, trovando che gli uomini sono impediti dal partecipare a questo sommo beneficio di luce intellettuale, si accinge lui stesso ad un convivio generale che ne faciliti la conquista.

Le brevi contingenze del mondo conducono il pensiero di lui alla *universalissima cagione di tutte le cose* (5), alla prima mente, alla

(1) Masnovo, *L'importanza e l'urgenza attuale del problema dell'esistenza di Dio*, in « Riv. di Filos. Neoscol. », anno 1920, fasc. 3-4.

(2) « Quaelibet creatura movetur ad hoc quod Deo assimiletur plus et plus quantum potest; et sic etiam humana mens debet semper moveri ad cognoscendum de Deo plus et plus secundum modum suum ». *In Lib. Boetii, De Trinitate*, q. 2, art. 1 ad 7.

(3) *Conv.*, II, 14.

(4) *Conv.*, I, 1.

(5) *Conv.*, III, 6.

somma essenza (1); tutto l'universo ha per lui un'impronta della bontà divina (2). Dante scarta ogni argomento soggettivo dell'esistenza di Dio, mettendosi decisamente sulla via della creazione attraverso il principio della causalità.

« L'intelletto speculativo in questa vita perfettamente lo suo uso avere non può, il quale è vedere Iddio che è sommo intelligibile, se non in quanto l'intelletto considera lui e míra lui per li suoi effetti (3) ».

La gradazione degli esseri prodotti da Dio, ci parla con una varietà di linguaggio che aumenta la nostra conoscenza del Creatore (4), ma per la debolezza della nostra intelligenza e per la imperfezione delle creature che ci sono scala verso l'essere primo, il nostro conoscimento di Dio è debole.

« Dico che nostro intelletto, per difetto della virtù della quale trae quello che ei vede (che è virtù organica, cioè la fantasia) non puote a certe cose salire, perocchè la fantasia nol puote aiutare..., siccome sono le sustanze partite da materia; delle quali, se alcuna considerazione avere potemo, intendere non le potemo nè comprendere perfettamente (5) ».

« E' da sapere che di tutte quelle cose che lo intelletto nostro vincono si che non può vedere quello che sono, convenientissimo trattare è per li loro effetti; onde di Dio, e delle sue sustanze separate, e della prima materia, così trattando potemo avere alcuna conoscenza (6) ».

Per Dante tutto è creato (7) tutto porta lo stigma e quasi la voce di Dio in sè stesso:

Ciò che non muore, e ciò che può morire,
Non è se non splendor di quella idea
Chè partorisce, amando, il nostro sire (8).

(1) SCARTAZZINI, *Enciclop.*, vol. I, pag. 575.

(2) « *Totum universum nihil aliud est quam vestigium quoddam divinae bonitatis* ». *De Mon.*, I, 10.

(3) *Conv.*, IV, 22.

(4) « Simplicissima substantiarum, quae Deus est, magis redolet in homine quam in bruto; in animali quam in planta; in hac quam in minera; in hac quam in igne, in igne quam in terra ». *De Vulg. Eloq.*, I, 16.

(5) *Conv.*, III, 4.

(6) *Conv.*, III, 8.

(7) *Par.*, VII, 124-148; XXIX, 28-36.

(8) *Par.*, XIII, 52-54.

Si potrà discutere su qualche dettaglio della interpretazione dantesca del concetto di creazione (1), ma è questo il forte pensiero scientifico che porta l'intelligenza necessariamente a Dio.

In tutti i tempi, ogni intelletto critico sentirà la forza di questo unico sentiero che conduce alla verità suprema dell'essere e del conoscere; la creazione è un libro che non tace, ma grida e canta il nome del suo autore; e Dante, studiando la natura e modellandovi sù la propria arte di poesia e di sapienza, sentiva che questa arte era un riflesso di Dio (2).

E gli sembrava ripugnante alla ragione che la prima parola dell'uomo non fosse stata l'espressione di questa nostra dipendenza da Dio, ed avesse potuto incominciare il linguaggio umano con altro non fosse quello del Creatore (3).

Poeta e filosofo sentiva il dovere di manifestare al mondo la verità guereggiando l'errore.

« Io seguitando filosofava nell'opera siccome nella passione quanto potea, gli errori della gente abbominava e dispregiava, non per infamia e vituperio degli erranti, ma degli errori » (4).

(1) Cfr. SANTI, *La questione della creazione nelle dottrine di Dante e del suo tempo*, in « Giornale Dantesco », 1915; AGNELLI, *Della creazione dell'Inferno secondo Dante e secondo alcuni suoi commentatori*, in « Giornale Dantesco », 1895.

(2) « Habitudo in effectu non pertingente ad aequalitatem suae causae, attenditur secundum tria: secundum progressum effectus a causa, et secundum hoc quod effectus consequitur de similitudine causae suae, et secundum hoc quod deficit ab eius perfecta consecutione. Et sic tripliciter meus humana proficit in cognitione Dei, quamvis ad cognoscendum quid est non pertiugat, sed an est solum. Et primo secundum quod perfectius cognoscitur eius productio et efficacia; secundo prout nobiliorum effectuum causa cognoscitur, quia cum eius similitudinem altiori modo gerant, magis eminentiam eius eom mendant: tertia quod magis ac magis cognoscitur elongatus ab his omnibus quae in effectibus apparent ». *In Lib. Boetii, De Trinitate*, q. 1, art. 2, in c.

« Cognitio Dei nobis innata dicitur esse, inquantum per principia nobis innata de facili percipere possumus Deum essi ». *In L. B. De Trinitate*, q. 1, art. 3 ad 6.

(3) « Absurdum atque rationi videtur horrificum, ante Deum ab homine quicquam nominatum fuisse, cum ab ipso et per ipsum factus fuisset homo ». *De Vulg. Eloq.*, I, 4.

(4) *Conv.*, IV, 1.

4. - La via dell'amore

Ma la via della speculazione, per quanto sicura ed infallibile, è assai difficile, perchè esige l'apparato di tutte le scienze (1), e resta fredda per l'anima indagatrice (2).

Se al desiderio nostro di sapere e di conquistare il vero, non si presenta la luce coronata di bontà e colorata di amore, noi restiamo insensibili anche di fronte all'Assoluto, noi veniamo meno lungo una via ingrata e difficile. Non si riesce a leggere un volume di Kant e di Hegel senza penoso sforzo; ma un breve capitolo dell'*Imitazione* illumina di più e contenta lo spirito dolcemente; il Vangelo svela Dio all'anima del fanciullo e mostra gli abissi inaccessibili alla indagine profonda del sapiente.

Dante ha camminato più speditamente per questa via dell'amore che per l'altra della ricerca metafisica, considerando Dio come fine, *che ciascun disia naturalmente* (3), che tutti sentono e cercano.

> Ciascun confusamente un bene apprende,
> Nel qual si quieti l'animo e desira:
> Perchè di giugner lui ciascun contende (4).

Questa è la realtà che ciascuno trova in sè medesimo: un desiderio cocente di felicità, di gaudio, di possesso beatificante, per le vie del cielo e della terra, nel sogno e nella vita.

Questo amore si colorisce secondo l'impronta del nostro carattere e della nostra cultura: sarà prepotenza in Napoleone, vanità nell'insipiente contemplatore di sè stesso, accesa nostalgia di cielo

(1) « Ad habendam cognitionem de Deo secundum viam rationis exigitur fere omnium scientiarum cognitio, cum omnium finis sit cognitio divinorum ». *In Lib. Boetii De Trinit.*, q. 3, art. 1.

(2) « Intelligere non movet nisi sub ratione boni, quod est obiectum voluntatis ». *Contra Gentiles*, III, cap. 3. « Intellectus speculativus non movet, neque imaginatio pura absque aestimatione boni vel mali ». *Contra Gentiles*, I., cap. 72.

(3) *Conv.*, IV, 6.

(4) *Purg.*, XVII, 127-129. .... « Cognoscitur a principio et intenditur in quadam generalitate, prout mens appetit se bene esse et bene vivere, quod tunc solum est ei cum Deum habet ». *In Lib. Boetii, De Trinit.*, q. 1, art. 3 ad 4.

nel missionario eroico e nell'amante di Dio. Noi vogliamo il bene a qualunque condizione, mettiamo in attività ogni energia per quella conquista, ed anche l'infelice, per non tollerare i suoi infortunî, muore con la speranza di star meglio.

Nè Creator, nè creatura mai,
. . . . . fu senz'amore,
O naturale, o d'animo: e tu 'l sai (1).

E quest'amore non è un sentimento indeterminato, che cerchi e non sappia che cosa; è l'impeto del bene universale e della felicità. Suscitato dalla contemplazione dell'universo, acuito dalle nostre personali esperienze, questa ferita si ingrandisce con la vita e non si consuma con la morte; noi ci crediamo di sopravvivere nell'eternità di questo desiderio (2).

« È da sapere che ciascuna cosa desidera massimamente la sua perfezione, e in quella s'acquieta ogni suo desiderio, e per quella ogni cosa è desiderata. E questo è quello desiderio che sempre ne fa parere ogni dilettazione manca; che nulla dilettazione è sì grande in questa vita, che all'anima nostra possa torre la sete che sempre lo desiderio, che detto è, non rimanga nel pensiero » (3).

« Il sommo desiderio di ciascuna cosa, e prima dalla natura dato, è lo ritornare al suo principio. E, perocchè Dio è principio delle nostre anime e fattore di quelle simili a sè, siccome è scritto: facciamo l'uomo ad immagine e somiglianza nostra, essa anima massimamente desidera tornare a quello. E siccome peregrino che va

(1) *Purg.*, XVII, 91-93.

(2) « Inest homini naturale desiderium cognoscendi causam, cum intuetur effectum, et ex hoc admiratio in hominibus consurgit. Si igitur intellectus rationalis creaturae pertingere non possit ad primam causam rerum, remanebit inane desiderium naturae ». S. Tomaso, *Summa Theol.*, I, q. 12, art. 1.

« Melior est amor Dei quam cognitio ». S. Tomaso, *Summa Theol.*, I, q. 82, art. 3.

« Quamvis anima prius feratur in Deum per intellectum quam per affectum, tamen perfectius pervenit in ipsum affectus quam intellectus ». *De Veritate*, q. 22, art. 11 ad 10.

(3) *Conv.*, III, 6. « Necesse est quod sicut intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ex incessitate inhaereat ultimo fini, qui est beatitudo: finis enim se habet in operativis sicut principium in speculativis; oportet quod illud quod naturaliter alicui convenit et immobiliter sit fundamentum et principium omnium aliorum, quia natura rei est primum in unoquoque, et omnis motus procedit ab aliquo immobili ». S. Tomaso, *Summa Theol.*, I, q. 82, art. 1.

per una via per la quale mai non fu, che ogni cosa che da lungi vede crede che sia l'albergo, e non trovando ciò essere, dirizza la credenza all'altra, e così di casa in casa tanto che all'albergo viene; così l'anima nostra, incontanente che nel nuovo e mai non fatto cammino di questa vita entra, dirizza gli occhi al termine del suo sommo bene, e però qualunque cosa vede, che paia avere in sè alcun bene, crede che sia esso. E perchè la sua conoscenza prima è imperfetta, per non essere sperta, nè dottrinata, piccioli beni le paiono grandi, e però da quelli comincia prima a desiderare. Dove vedemo li parvoli desiderare massimamente un pomo; e poi più oltre procedendo, desiderare un uccellino; e poi più oltre, desiderare bello vestimento; e il cavallo, e poi una donna, e poi ricchezza non grande, e poi più grande, e poi più. E questo incontra perchè in nulla di queste cose trova quello che va cercando, e credelo trovare più oltre. Per che vedere si puote che l'uno desiderabile sta dinanzi all'altro, agli occhi della nostra anima per modo quasi piramidale, che il minimo li cuopre prima tutti, ed è quasi punta dell'ultimo desiderabile, che è Dio, quasi base di tutti; sicchè quanto dalla punta vèr la base più si procede, maggiori appariscono li desiderabili, e questa è la ragione perchè, acquistando, li desideri umani si fanno più ampi, l'uno appresso l'altro » (1).

(1) *Conv.*, IV, 12.

« Secundum communem rationem beatitudinis necesse est quod omnis homo beatitudinem velit: ratio autem beatitudinis communis est ut sit bonum perfectum, cum autem bonum sit obiectum voluntatis, perfectum bonum est alicuius quod totaliter eius voluntati satisfacit, unde appetere beatitudinem nihil aliud est quam appetere ut voluntas satietur, quod quilibet vult.... Beatitudo potest considerari sub ratione finalis boni et perfecti, et sic *naturaliter et ex necessitate* voluntas in illud tendit ». S. Tomaso, *Summa Theol.*, I-II, q. 5, art. 8.

« Si proponatur aliquod obiectum voluntati, quod sit universaliter bonum, et secundum omnem considerationem ex necessitate voluntas in illud tendit, si aliquid velit; non enim poterit velle oppositum; si autem proponatur sibi aliquod obiectum quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas fertur in illud. Et quia defectus cuiuscumque boni habet rationem non boni, ideo illud solum bonum quod est perfectum, et cui nihil deficit, est tale bonum, quod voluntas non potest non velle, quod est beatitudo, alia autem quaelibet particularia bona, inquantum deficiunt ab aliquo bono, possunt accipi ut non bona et secundum hanc considerationem possunt repudiari vel approbari a voluntate, quae potest in idem ferri secundum diversas considerationes ». S. Tomaso, *Summa Theol.*, I-II, q. 10, art. 2.

Questo pensiero e questo fatto sono coloriti nel poema così:

Esce di mano a lui, che la vagheggia
  Prima che sia, a guisa di fanciulla,
  Che piangendo e ridendo pargoleggia,
L'anima semplicetta, che sa nulla,
  Salvo che, mossa da lieto fattore,
  Volentier torna a ciò che la trastulla.
Di picciol bene in pria sente sapore;
  Quivi s'inganna, e dietro ad esso corre,
  Se guida o fren non torce 'l suo amore.
Onde convenne legge per fren porre;
  Convenne rege aver, che discernesse
  Della vera cittade almen la torre (1).

Da questa possibilità di smarrirsi dietro beni fallaci, Dante fa sgorgare la necessità del re e del sacerdote per guidare l'umanità alla pace, e nella pace al conseguimento del bene sommo della felicità. Ma un bel giorno sorse nell'anima di Dante questo dubbio assillante e questo desiderio cocente, di sapere se questo naturale impeto al vero assoluto, al bene sommo, all'oggetto di ogni gaudio e di ogni beatitudine, se il nostro bisogno di Dio non sarebbe vano e coronato di sventura.

Io veggo ben, che giammai non si sazia
  Nostro intelletto, se 'l ver non lo illustra,
  Di fuor dal qual nessun vero si spazia.
Posasi in esso, come fera in lustra,
  Tosto che giunto l'ha: e giugner puollo;
  Se non, ciascun disio sarebbe frustra.
Nasce per quello, a guisa di rampollo,
  Appiè del vero il dubbio: ed è natura,
  Ch'al sommo pinge noi di collo in collo (2).

Nessun desiderio naturale è vano, perchè è inconcepibile un impulso che sgorga dall'intimo dell'essere non coronato dalla conquista dell'oggetto suo; *li nostri desideri naturali sono a certo termine discendenti* (3), *desiderare sempre e non compiere suo desiderio è contradditorio in sè stesso* (4).

(1) *Purg.*, XVI, 85-96.
(2) *Par.*, IV, 124-132.
(3) *Conv.*, III, 15.
(4) *Conv.*, IV, 13.

Come non c'è nessun ragionamento senza un principio indimostrabile, così non c'è nel mondo un bene particolare che non sia un grado verso il bene assoluto, e non ci sarebbe un desiderio legittimo se alla base non ci fosse quello della felicità. E' quindi impossibile che questa aspirazione sia vana (1) e non raggiunga un bene capace di saziarla, il fine supremo (2).

Ma intanto che avviene nella vita? Dice Dante, nel primo libro *De Vulgari Eloquio* (cap. 4), *che nessun gaudio si trova fuori di Dio, che ogni gaudio si trova in Dio, che il gaudio è Dio stesso.*

Perchè s'appuntano i vostri desiri,
  Dove per compagnia parte si scema,
  Invidia muove il mantaco a' sospiri,
Ma se l'amor della spera suprema
  Torcesse in suso 'l desiderio vostro
  Non vi sarebbe al petto quella tema: (3)

Con più i nostri desiderî vengono soddisfatti, più diventano grandi e violenti.

« Non solamente nell'acquisto della scienza e delle ricchezze, ma in ciascuno acquisto il desiderio umano si dilata » (4).

Dante se lo fa ripetere da Adriano V, Pontefice, che la gloria umana non appaga e che bisogna volgersi a Dio per logica di amore:

Vidi, che lì non si quetava 'l cuore,
  Nè più salir poteasi in quella vita;
  Per che di questa in me s'accese amore (5).

(1) « Impossibile est naturale desiderium esse inane et vacuum. Quia naturale desiderium nihil est alid quam inclinatio inhaeres rebus ex ordinatione primi moventis, quae non potest frustrari ». ARIST., I, *Ethic. Lect.*, 2.

« In nullo alio quaerenda est ultima felicitas, quam in operatione intellectus, cum nullum desiderium tam in sublime ferat sicut desiderium intelligendae veritatis.... Desiderium praedictum non quiescit nisi ad summum rerum cardinem et factorem Deum pervenerit ». *Contra Gentiles*, III, cap. 50.

(2) « Sicut in processu rationis principium est id quod naturaliter cognoscitur, ita in processu rationalis appetitus, qui est voluntas, oportet esse principium id quod naturaliter desideratur.... Principium autem in processu rationalis appetitus est ultimus finis ». S. TOMASO, *Summa Theol.*, I-II, q. 1, q. 5.

(3) *Purg.*, XV, 49-54

(4) *Conv.*, IV, 12.

(5) *Purg.*, XIX, 109-111.

Il poeta sente vivamente

La sete natural, che mai non sazia
Se non coll'acqua, onde la femminetta
Samaritana dimandò la grazia (1);

tanto che nello stesso smarrimento degli uomini riconosce la contraffazione del desiderio di Dio:

E s'altra cosa vostro amor seduce,
Non è, se non di quella alcun vestigio
Mal conosciuto, che quivi traluce (2).

È adunque il tormento, il bisogno di Dio, che ci agita vivamente e non ci permette di essere scettici: Dante sceglie questa via dell'amore per conquistare Dio sommamente amabile.

Nessuno può sfuggire alla logica di questo argomento che ci brucia nell'anima.

Desideriamo la felicità e solo in Dio possiamo averla: chi potrebbe ignorare Dio se è capace di amare? Nessuno come Dante ha messo in evidenza questa via ascensionale verso Dio; se egli non trovava e non camminava per questo sentiero non sarebbe stata sufficiente la poesia a toglierlo dalla volgare schiera. L'amore ha adunque la sua scienza, la vita la sua logica, e l'anima postula Dio come vita di vita.

5. - Via della bellezza

Come il concetto del bene così quello della bellezza è vivo dentro di noi. Anche quelli che non sanno leggere, nè scrivere, leggono e comprendono il linguaggio della bellezza, di fronte alla quale nessuno è indifferente e nessuno apata.

« Quella cosa dice l'uomo essere bella, le cui parti debitamente rispondono, perchè dalla loro armonia risulta piacimento, onde pare l'uomo essere bello, quando le sue membra debitamente rispondono, e dicemo bello il canto, quando le voci di quello, secondo il debito

(1) *Purg.*, XXI, 1-3.

(2) *Par.*, V, 10-12. « Omnia appetunt Deum ut finem appetendo quodunque bonum, sive appetitu intelligibili, sive sensibili, sive naturali, qui est sine cognitione ». S. Tomaso, *Summa Theol.*, I, q. 14, art. 4 ad 3.

dell'arte, sono intra sè rispondenti » (1). Ora, nel libro della bellezza creata Dante è stato lettore assiduo, e della bellezza è stato cantore e filosofo.

La gloria di Colui, che tutto muove
Per l'universo penetra, e risplende
In una parte più, e meno altrove (2).

La bellezza increata di Dio si riverbera nelle creature, e, attraverso quelle, ci ammalia fortemente.

. . . . . Le cose tutte quante
Hann'ordine tra loro; e questo è forma,
Che l'universo a Dio fa simigliante.
Qui veggion l'alte creature l'orma
Dell'eterno valore, il quale è fine,
Al quale è fatta la toccata norma.
Nell'ordine ch'io dico sono accline
Tutte nature per diverse sorti,
Più al principio loro e men vicine;
Onde si movono a diversi porti
Per lo gran mar dell'essere, e ciascuna
Con istinto a lei dato che la porti.
Questi ne porta il fuoco invêr la luna;
Questi ne' cor mortali è permotore;
Questi la terra in sè stringe ed aduna.
Nè pur le creature, che son fuore
D'intelligenzia, quest'arco saetta,
Ma quelle c'hanno intelletto ed amore (3).

Oltre questa bellezza che potremmo dire cosmica, Dante sente di quanto l'uomo trascenda in perfezione le altre creature e parla con riverenza di questo effetto *mirabilissimo* di Dio.

« Intra gli effetti della divina sapienza, l'uomo è mirabilissimo, considerando come in una forma la divina virtù tre nature congiunse, e come sottilmente armonizzato conviene essere lo corpo suo a cotal forma.... E se così è mirabile questa creatura, certo non pur colle parole è da temere di trattare di sue condizioni, ma eziandio col pensiero » (4).

(1) *Conv.*, I, 5.
(2) *Par.*, I, 1-3.
(3) *Par.*, I, 103-120.
(4) *Conv.*, III, 8.

Il divino poeta non è superficiale mai, non si ferma all'esterna architettura dell'uomo quasi in un sensualismo estetico, ma penetra alla bellezza morale dello spirito e la mette in rilievo così: « Nulla fa tanto grande, quanto la grandezza della propria bontà, la quale è madre e conservatrice delle altre grandezze; onde nulla grandezza puote l'uomo avere maggiore, che quella della virtuosa operazione, che è sua propria bontà, per la quale le grandezze delle vere dignitadi e delli veri onori, delle vere potenzie, delle vere ricchezze, delli veri amici, dalla vera e chiara fama, e acquistate e conservate sono » (1).

La virtù esercitata lascia nell'anima un fulgore che non hanno i fiori e le stelle, e che i vizî corrompono. « Moralità è bellezza della filosofia.... Li costumi sono beltade dell'anima, cioè le virtù massimamente, le quali talvolta per vanità o per superbia si fanno meno belle o meno gradite » (2).

Assurge alla contemplazione delle anime glorificate nella visione di Dio e trova una bellezza trascendente, che vince la facoltà nostra.

. . . . . Ne' mirabili aspetti
Vostri risplende non so che divino,
Che vi trasmuta da' primi concetti (3).
. . . . . .
E se le fantasie nostre son basse
A tanta altezza, non è maraviglia,
Chè sovra 'l Sol non fu occhio ch'andasse (4).

Di fronte alla bellezza creata, l'uomo può assumere due atteggiamenti: l'uno è quello di chi non riesce a dominare la potente attrazione delle cose belle e si fa ipnotizzare, e cade in servitù delle umane fascinazioni, in una forma di idolatria che rappresenta il peccato più esteso nel mondo; l'altro atteggiamento è quello della virtù umana e cristiana, che della bellezza creata si fa ala per salire alla divina, in un sentiero nuovo di luce e di santità. Dante, grande intelligenza e ardentissimo cuore, pagò il tributo alla comune debolezza ed ebbe passioni e cadute e smarrimenti sino a perire in una selva selvaggia, se non veniva un soccorso divino dal cielo di Beatrice. Gli amori di Dante non sempre furono così puri

(1) *Conv.*, I, 10.
(2) *Conv.*, III, 15.
(3) *Par.*, III, 58-60.
(4) *Par.*, X, 46-48.

come sono descritti nella *Vita nuova*; la sua passione per Madonna Pietra fu irruenta come una tempesta; la sua arte fu messa qualche volta al servizio di sentimenti volgari e la sventura non riuscì a salvare da cadute ignominiose il grande Padre delle rime nuove.

Ma la sua coscienza si riscosse energicamente da questo servaggio, e la bellezza come l'amore gli fu scala per salire alla bellezza di Dio. Nel trentesimo canto del *Purgatorio* noi assistiamo ad una scena drammatica e significativa. La bellezza innocente di Beatrice spiega ai beati il suo lavoro di purificazione nel cuore di Dante.

Alcun tempo 'l sostenni col mio volto;
Mostrando li occhi giovinetti a lui,
Meco 'l menava in dritta parte volto.
Sì tosto come in su la soglia fui
Di mia seconda etade, e mutai vita,
Questi si tolse a me, e diessi altrui.
Quando di carne a spirto era salita,
E bellezza e virtù cresciuta m'era,
Fu' io a lui men cara e men gradita;
E volse i passi suoi per via non vera,
Imagini di ben seguendo false,
Che nulla promission rendono intera.
. . . . . .
Tanto giù cadde, che tutti argomenti
Alla salute sua eran già corti,
Fuor che mostrargli le perdute genti (1).

Poi, rivolgendo il discorso di punta al povero Dante umiliato e confuso, essa gli domanda:

. . . . . Per entro i miei desiri,
Che ti menavano ad amar lo bene,
Di là dal qual non è a che s'aspiri,
Quai fosse attraversate, o quai catene
Trovasti, perchè del passare innanzi
Dovessiti così spogliar la spene?

Dante non trova la forza di rispondere, ma costretto dall'irruenza di quella donna santa e dominatrice, egli fa una confessione in queste parole:

. . . . . Le presenti cose
Col falso lor piacer volser miei passi
Tosto che 'l vostro viso si nascose.

(1) *Purg.*, XXX, 121-138.

È l'uomo che confessa di aver bruciato incenso all'idolo della bellezza caduca, che non ha usato con sapienza delle creature per assorgere a Dio, e che vuol rinnovarsi riprendendo l'ascesa; ma Beatrice non accetta questa tentata giustificazione, e rimproverando, gli svela il magistero della bellezza che inalza a Dio.

Pon giù 'l seme del piangere ed ascolta;
Sì udirai come in contraria parte
Mover doveati mia carne sepolta.
Mai non t'appresentò natura ed arte
Piacer, quanto le belle membra in ch'io
Rinchiusa fui, e che son terra sparte.
E se il sommo piacer sì ti fallio
Per la mia morte, qual cosa mortale
Dovea poi trarre te nel suo disìo?
Ben ti dovevi, per lo primo strale
Delle cose fallaci, levar suso
Diretr'a me, che non era più tale.
Non ti dovea gravar le penne in giuso,
Ad aspettar più colpi, o pargoletta,
Od altra vanità con sì breve uso (1).

Si consideri che è Dante che fa a sè medesimo questo rimprovero e si comprenderà come il concetto della bellezza diventi un magistero nell'anima di lui, e formi una di quelle vie meravigliose per le quali egli è tornato a Dio. La natura diviene tutto un capolavoro di Dio che parla al sovrano artista del Poema sacro.

Filosofia, mi disse, a chi l'intende,
Nota non pure in una sola parte,
Come natura lo suo corso prende
Dal divino intelletto e da sua arte: (2)

E, dopo essersi rinnovato per sè, il sovrano cantore si rivolge a tutti gli uomini invitandoli a salire con lui, sulle ali della bellezza creata, al conoscimento di Dio.

Chiámavi il cielo, e intorno vi si gira,
Mostrandovi le sue bellezze eterne,
E l'occhio vostro pure a terra mira;
Onde vi batte chi tutto discerne (3).

(1) *Purg.*, XXXI, 22-60.
(2) *Inf.*, XI, 97-100.
(3) *Purg.*, XIV, 148-151. « Impossibile est aliqua contraria et dissonantia in unum ordinem concordare semper vel pluries, nisi alicujus gubernatione, ex qua omnibus et singulis tribuitur, ut ad certum finem tendant. Sed in

6. - La via della fede.

Questo itinerario della mente di Dante verso Dio, abbraccia tutta la vita e ci trasporta al Creatore con invincibile attrazione. Ma il grande Poeta sentì vivamente i limiti dell'intelligenza umana, e nella vastità del suo ingegno trovò quasi il postulato della fede divina,

Ch'è principio alla via di salvazione (1).

Anche il valore e il corso della sua vita egli non lo comprende appieno se non nella luce di Dio riverberata in Beatrice, e se lo fa dire da Virgilio più volte:

Quando sarai dinanzi al dolce raggio
Di quella il cui bell'occhio tutto vede,
Da lei saprai di tua vita il viaggio (2).

Virgilio, che rappresenta il magistero della ragione filosofica, riconosce le sue lacune, le sue incertezze, e consola il discepolo con la promessa di una luce più alta che non gli verrà da lui, ma da *un'anima più degna,* con la quale l'avrebbe lasciato nel suo partire:

. . . . . Quanto ragion qui vede
Dir ti poss'io; da indi in là t'aspetta
Pure a Beatrice, ch'è opra di fede (3).
. . . . . .
E se la mia ragion non ti disfama,
Vedrai Beatrice, ed ella pienamente
Ti torrà questa e ciascun'altra brama (4).

La necessità della fede per avere una conoscenza più alta delle cose divine è verità indiscussa per l'Alighieri:

La fè, senza la qual ben far non basta (5);

mundo videmus res diversarum naturarum in unum ordinem concordare, non ut raro et a casu, sed ut semper vel in maiori parte. — Oportet ergo esse aliquid, cuius providentia mundus gubernetur, et hoc dicimus Deum ». *Contra Gentiles,* L. I, cap. 13.

(1) *Inf.*, II, 80.
(2) *Inf.*, X, 130-132.
(3) *Purg.*, XVIII, 46-48.
(4) *Purg.*, XV, 76-78.
(5) *Purg.*, XXII, 60.

ma la fede deve essere viva di opere e di amore onde evitare il pericolo che la sorgente della salute, diventi, abusata, occasione di perdizione.

. . . . . A questo regno
Non sali mai chi non credette in Cristo,
Nè pria, nè poi che 'l si chiavasse al legno.
Ma vedi, molti gridan Cristo, Cristo,
Che saranno in giudizio assai men *prope*,
A Lui, che tal che non conosce Cristo:
E tai cristiani dannerà l'Etiópe,
Quando si partiranno i duo collegi,
L'uno in eterno ricco, e l'altro inope (1).

Dopo aver domandato alla filosofia tutto quello che essa può dare, la sete del vero non è appagata in Dante, e per le verità più alte che reggono la vita, egli domanda, il magistero, la parola

Di quella fede che vince ogni errore (2).

« N'accerta la dottrina veracissima di Cristo, la quale è via verità e luce; via, perchè per essa senza impedimento andiamo alla felicità di quella immortalità; verità, perchè non soffra alcun errore; luce, perchè illumina noi nelle tenebre dell'ignoranza mondana.

« Questa dottrina dico che ne fa certi sopra tutte le altre ragioni, perocchè quelli la n'ha data, che la nostra immortalità vede e misura, la quale noi non potemo perfettamente vedere mentrechè il nostro immortale col mortale è mischiato, ma vedemolo per fede perfettamente, e per ragione lo vedemo con ombra d'oscurità, la quale incontra per mistura del mortale coll'immortale. E ciò dee essere potentissimo argomento, che in noi l'uno e l'altro sia, ed io così credo, sosì affermo, e così certo sono, ad altra vita migliore, dopo questa passare, là dove quella gloriosa donna vive, della quale fu l'anima mia innamorata » (3).

La mente affaticata sperimenta con gaudio che « La cristiana sentenza è di maggior vigore, ed è rompitrice d'ogni calunnia, mercè della somma luce del cielo, che quella illumina » (4).

(1) *Par.*, XIX, 103-111.

(2) *Inf.*, IV, 48. « In discipulis Christi notatur quidem fidei profectus, ut primo eum venerarentur quasi hominem sapientum et magistrum, et postea ei intenderent quasi Deo dicenti ». S. Tommaso, *De magistro*, art. 3 ad 8.

(3) *Conv.*, II, 11.

(4) *Conv.*, IV, 15.

« La divina scienza, piena è di luce, la quale non soffre lite alcuna d'opinioni o di sofistici argomenti, per la eccellentissima certezza del suo soggetto, lo quale è Dio » (1). Con un senso di profonda soddisfazione, l'Alighieri riceve nell'anima il magistero di Dio: « Noi semo ammaestrati.... dallo imperadore dell'universo, che è Cristo, figliolo del sovrano Iddio e figliolo di Maria Vergine,.... uomo vero, il quale fu morto da noi perchè ci recò vita, il quale fu luce che illumina noi nelle tenebre, siccome dice Giovanni Evangelista, e disse a noi la verità di quelle cose che noi sapere senza lui non potevamo, nè vedere veramente » (2).

Noi non sappiamo fino a qual punto Dante siasi smarrito in filosofia, certo egli dovette soffrire tra le disputazioni dei filosofanti, e con intelletto di amore sentire il bisogno di una scuola sicura senza ondeggiamenti. Egli domanda a Beatrice:

Ma perchè tanto sopra mia veduta
Vostra parola disiata vola,
Che più la perde quanto più s'aiuta?

E ricevere una risposta della quale non abbiamo ancora misurato l'ampiezza:

Perchè conoschi, disse, quella scuola
Ch'hai seguitata, e veggi sua dottrina
Come può seguitar la mia parola;
E veggi vostra via dalla divina
Distar cotanto, quanto si discorda
Da terra il ciel che più alto festina (3).

Il contrasto fra la nostra scienza incerta e dubbiosa con la smagliante luce di Dio, diffusa senza mezzo nell'intelligenza umana dalla sorgente inesauribile di Dio, questo contrasto Dante lo ha sentito vivacemente, e la forza del suo ingegno si è riposata veramente nella fede. La conoscenza di Dio si accrebbe per questa via suprema, e l'anima di Dante ebbe veramente un pregustamento del paradiso (4).

(1) *Conv.*, II, 15.
(2) *Conv.*, II, 6.
(3) *Purg.*, XXXIII, 82-90.
(4) « In hoc profectu cognitionis maxime invatur mens humana, cum lumen eius naturale nova illustratione confortatur sicut est lumen fidei et doni sapientiae et intellectus per quod mens supra se in contemplatione elevatur, in quantum cognoscit Deum esse supra omne id quod naturaliter apprehendit ». *In Lib. Boetii, De Trin.*, q. 1, art. 2, in c.

Quanto S. Pietro nel ventesimo quarto del paradiso domanda a Dante se abbia fede veramente, egli risponde in modo energico.

. . . . . Sì, l'ho sì lucida e sì tonda
Che nel suo conio nulla mi s'inforsa (1);

e S. Pietro riconosce che

. . . . . Se quantunque s'acquista
Giù per dottrina fosse così inteso,
Non v'avria luogo ingegno di sofista (2).

***

Possiamo fermarci a questo punto raccogliendo in un pensiero solo l'ammaestramento del poeta.

Tutte le vie della scienza e della fede hanno sollevato in alto l'anima di Dante: la filosofia, l'amore, la bellezza, la fede; per questi sentieri salì a Dio S. Tomaso d'Aquino e la parte migliore dell'umanità (3). Come va che tanti oggi disertano queste vie del cielo e di Dio, restando fiacchi e molli per i sentieri del mondo e peccando?

Sono le menti piccole che non sanno conquistare le cime della verità scientifica, sono le anime grette e piccine che si contentano e si esauriscono in piccoli interessi edonistici, sono i cuori volgari che non sanno farsi della bellezza scala alla contemplazione religiosa; ma chiunque abbia nell'anima un fremito dantesco, impeto di cuore e sete di luce, infallibilmente conquisterà la visione di Dio e la perfezione della vita.

(1) *Par.*, XXIV, 86-87.
(2) *Par.*, XXIV, 79-81.
(3) « Dicendum quod appetitum terminari ad bonum et pacem et pulcrum, non est terminari in diversa. Ex hoc enim ipso quod aliquid appetit bonum, appetit simul pulcrum et pacem; pulcrum quidem in quantum est in seipso modificatum et specificatum, quod in ratione boni includitur; sed bonum addit rationem perfectivi ad alia. Unde quicunnque appetit bonum, appetit hoc ipso pulcrum. Pax autem importat remotionem perturbantium et impedientium adeptionem. Ex hoc autem ipso quod aliquid desideratur, desideratur remotio impedimentorum ipsius. Unde et eodem appetitu, appetitur bonum, pulcrum et pax ». *De Veritate*, q. 22, art. 1 ad 12.

GIOVANNI BUSNELLI S. J.
redattore della "Civiltà Cattolica"

LA COSMOGONIA DANTESCA E LE SUE FONTI

SOMMARIO. — I. La cosmogonia dantesca, e il triforme effetto di Dio. La pura potenza. — II. L'opinione del Nardi sul concetto dantesco della materia prima. — III. La creazione delle cose secondo l'opinione di S. Agostino e quella degli altri Padri, seguita da Dante. La materia informe e i quattro elementi. La caduta di Lucifero. — IV. L'interpretazione del Nardi e la creazione delle piante e degli animali. La virtù informante dei cieli. — V. Il concetto di Avicenna sulla cosmogonia. Il moto e il raggio delle luci sante. — VI. Dante non seguace di Avicenna, ma dell'Aquinate. I dieci cieli e i loro principî formali. — VII. Le macchie della luna, e i tre specchi. — VIII. La creazione e la generazione delle cose. Gli effetti incorruttibili di Dio. — IX. Le tre doti di che s'avvantaggia l'umana creatura. La creazione *senza mezzo*. — X. L'obbiezione di Dante sui corpi corruttibili creati. Il paese sincero. Ancora del raggio e del moto delle luci sante. La permanenza delle cose. Gli angeli motori: l'arte del martello. Conclusione.

I

La dottrina dantesca sulla creazione del mondo non aveva mai dato occasione a forti dubbi, e tutti suppergiù convenivano che Dante in tal argomento si atteneva all'insegnamento tomistico. Ma taluno cercò opporre difficoltà all'interpretazione di qualche passo delle opere e del divino poema, e recentemente Bruno Nardi ebbe dato un giudizio tutto nuovo e antitomistico del pensiero dantesco sulla cosmografia o cosmogonia dantesca. A chiarirne pertanto la questione, rappresenteremo quanto ne lasciò scritto l'Aliglieri con la dottrina tomistica e avicennistica, recando i passi dell'Aquinate, an-

che se un po' lunghi nel loro testo latino, affinchè il nostro studio sia più breve, e più agevole ai lettori sia offerto il modo di valutarne il frutto per la soluzione del dibattito.

Convien pigliar le mosse dal Poeta stesso, che così propone nel *Paradiso* il suo pensiero:

Forma e materia congiunte e purette
usciro ad atto che non avea fallo,
come d'arco tricorde tre saette;
e come in vetro, in ambra od in cristallo
raggio risplende sì che dal venire
all'esser tutto non è intervallo;
così il triforme effetto del suo Sire
nell'esser suo raggio insieme tutto,
senza distinzion nell'esordire.
Concreato fu ordine e costrutto
alle sustanzie, e quelle furon cima
nel mondo in che puro atto fu produtto.
Pura potenza tenne la parte ima;
nel mezzo strinse potenza con atto
tal vime, che giammai non si divima (1).

Qui, dice il Nardi, c'è qualche cosa che non è certo del tomismo (2); ma falsamente. Dante distingue nell'universo creato tre parti: la pura forma ossia le sostanze separate, cima del mondo e puri atti; la materia congiunta alla forma nel mezzo del mondo, ossia i cieli incorruttibili; e infine nella parte ima del mondo ossia centro dell'universo, la materia puretta o pura potenza. Orbene, a dimostrare, come il Poeta non facesse che seguire in ciò l'Aquinate e metterne in versi i concetti che egli aveva appreso dalla *Somma contro i Gentili,* opera da lui conosciuta e citata, basta riferirne il seguente passo, dove si ragiona appunto delle cose incorruttibili per necessità intrinseca, a cui allude appunto il Poeta nei versi citati. « Sciendum est, scrive S. Tommaso, quod si rerum creatarum universitas consideretur, prout sunt a primo principio, inveniuntur dependere ex voluntate, non ex necessitate principii, nisi necessitate suppositionis... Si vero comparentur ad principia proxima, inveniuntur necessitatem habere absolutam... Uno quidem modo, per ordinem ad esse eius cuius sunt. Et quia *materia,* secundum id quod est est ens in potentia (quod autem potest esse, potest etiam non esse), ex

(1) *Par.*, XXIX, 22-36.
(2) *Rivista di filosofia neo-scolastica,* 1911, p. 537.

ordine materiae necessario res aliquae corruptibiles existunt, sicut animal, quod ex contrariis compositum est et ignis, quia eius materia contrariorum est susceptiva. *Forma* autem, secundum id quod est actus est et per eam res actu existunt; unde ex ipsa provenit necessitas ad esse in quibusdam. Quod contingit vel quia res illae sunt formae non in materia, et sic non est in eis potentia ad non esse, sed per suam formam semper sunt in virtute essendi, sicut est in *substantiis separatis,* vel quia formae rerum sua perfectione adaequant totam potentiam materiae, ut sic non remaneat potentia ad aliam formam nec per consequens ad non esse; sicut est in *corporibus caelestibus* (1) ».

Si sa poi che la materia dei corpi corruttibili è per sè incorruttibile e ingenerabile non meno dei cieli e delle sostanze separate, e perciò questo triforme effetto non può venir all'essere che per creazione. Onde dice altrove l'Alighieri: « Le cose incorruttibili... ebbero da Dio cominciamento di creazione e non averanno fine (2) ». E però ripete nella *Commedia* quanto alla divina Bontà come causa:

> Ciò che da lei senza mezzo distilla
> non ha poi fine, perchè non si move
> la sua impronta, quand'ella sigilla (3).

Vale a dire, ciò che Dio immediatamente produce è incorruttibile, perchè ha per impronta il sigillo dell'incorruttibilità divina. Dante parla in senso assoluto, di ciò che è *termine per sè* di creazione, siccome quello che non può venir all'essere altrimenti che per atto creativo di Dio, non per generazione. Ciò riguarda, pur nel concetto di Dante e di San Tommaso, la prima creazione delle cose considerate nella loro universalità in quanto non possono esistere che per creazione, perchè la creazione avviene appunto senza mezzo, ossia senza concorso di cause seconde; sebben poscia le cose corruttibili, come i quattro elementi, le cui forme non hanno altre inferiori a sè, e però sono primamente creati, vadano soggetti a corruzioni e generazioni in forza della loro materia incorruttibile per sè, ma principio e veicolo d'ogni corruzione, perchè nata fatta a mutar il proprio essere di forma in forma.

Perciò dalle parole del Poeta che Dio creò anche la materia

(1) *Contra Gent.,* II, 30.
(2) *Conv.,* II, 15.
(3) *Par.,* VII, 67. Su questi versi torneremo più avanti.

puretta, e che pura potenza tenne la parte ima, non è lecito conchiudere che ammettesse che la materia prima fosse creata senza alcuna forma, come pure dalle parole dell'Aquinate che Dio è causa della materia prima si può derivare che la creasse senza forma: ma Dio la creò a quel modo che ha ragion di ente in potenza: « Materia prima aliquo modo est, quia est ens in potentia. Deus autem est causa materiae primae, cui nulla praeexistit (1) ». Giacchè, come non si può dal modo di parlare di Dante del triforme effetto della creazione metterlo in contradizione con altre sue più esplicite espressioni di altre opere, così ciò neppur va fatto fare delle parole dell'Aquinate. Il quale anzi nel suo *Compendio di teologia* ha più di un passo che spiega e illumina di luce chiarissima il concetto dantesco. Nè sarà inutile, a toglier ogni dubbio e discussione, allegarli.

Ragionando del grado di attualità e di potenzialità che hanno le cose create, San Tommaso scrive: « Cum enim Deus sit sempiternus et incommutabilis in suo esse, illa sunt in rebus *infima* (utpote de similitudine divina minus habentia), quae sunt generationi et corruptioni subiecta, quae quandoque non sunt.... Opertet igitur in eis esse aliquid, quod possit quandoque forman habere, quandoque forma privari quod dicimus *materiam*. Huiusmodi igitur quae sunt in rebus *infima* oportet esse ex materia et forma composita... Illa vero quae sunt *suprema* in entibus creatis ad similitudinem divini esse maxime accedunt, nec est in eis potentia ad esse et non esse, sed a Deo per creationem sempiternum esse adepta sunt... sed sunt *formae tantum*, subsistentes in suo esse quod acceperunt a Deo... Sunt autem inter utraque praedictorum quaedam *media*, in quibus, etsi non sit potentia ad esse et non esse, est tamen in eis potentia ad ubi. Huiusmodi autem sunt *corpora caelestia*, quae generationi et corruptioni non subiiciuntur (2) ». E questo modo di concepire

forma e materia congiunte e purette

l'Aquinate lo applica all'insieme delle cose sensibili e degli enti intelligibili con queste altre parole, che paiono ricopiate da Dante: « Est autem in sensibilibus aliquid quasi *supremum, quod est actus, scilicet forma; et aliquid infimum, quod est potentia tantum, scilicet materia; et aliquid medium, scilicet compositum ex materia et forma.* Sic etiam in esse intelligibili considerandum est. Nam *supremum* in-

(1) *Contra Gent.*, II, 16.
(2) *Compend. theologiae*, c. 74. Cfr. S. Bonav., 2, Dist. 1, p. 2, a. 1, q. 2.

telligibile, quod est Deus, est *actus purus*; substantiae vero intellectuales, aliae sunt habentes *aliquid de actu et de potentia* secundum esse intelligibile; *infima vero* intellectualium substantiarum, per quam homo intelligit, est *quasi potentia tantum* in esse intelligibili (1) ».

Se dunque si vogliono mettere insieme i due passi citati dell'opuscolo tomistico, appare chiarissimo il concetto dell'Alighieri, e anche la sua espressione verbale, improntata pienamente alla dottrina dell'Aquinate.

Non si può pertanto dubitare riguardo alla creazione della materia come ente in potenza, o del pensiero tomistico di Dante, il quale ancora nel concetto della materia come pura potenza, si accorda pienamente con l'Aquinate.

II

Tuttavia, scrive il Nardi, « Dante pensa che la materia potesse esistere priva della forma, mentre per San Tommaso ciò implica una contradizione nei termini. Se non c'inganniamo, è facile vedere nella concezione del poeta una traccia di dottrine disseminate nell'antica scuola agostinica intorno alla *materia incomposita*.... Che Dante poi supponesse una pura passività capace di esistere senza atto di sorta, neppur noi lo ammettiamo; ma pensiamo che Dante inclinasse a concepire la materia non come pura passività e indeterminazione nel senso tomistico, ma piuttosto come soggetto esteso delle forme corporali, verso le quali sono in essa differenti disposizioni iniziali secondo le sue diverse parti (2) ».

Ma in ciò il Nardi veramente si inganna. Di questo modo di concepire la materia prima sotto le iniziali disposizioni quantitative non vi è cenno nelle opere di Dante, ma egli invece afferma che la materia non può assolutamente esistere senza un atto e una forma nel vero senso della parola, essendo essa pura potenza. Infatti nel *De Monarchia* scrive: « Necesse est multitudinem rerum generabilium (esse), ut potentia tota materiae primae semper sub actu sit; *aliter esset dare potentiam separatam, quod est impossibile* (3) ». Onde

(1) *Compend. theologiae*, c. 80.
(2) *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 1911, p. 537-538.
(3) *Mon.*, I, 3.

più avanti nella medesima opera afferma come sia necessario che « quidquid est in rebus inferioribus bonum, quum ab *ipsa materia* esse non possit, *sola potentia existente*, per prius ab artifice Deo sit, et secundario a caelo, quod organum est artis divinae, quam Naturam communiter appellant (1) ». E nella *Quaestio de aqua et terra*, ripete: « Intentio naturae universalis est, ut omnes formae quae sunt in potentia materiae primae reducantur in actum, et secundum rationem speciei sint in actu; ut materia prima, secundum suam totalitatem, sit sub omni forma materiali, licet secundum partem sit sub omni privatione supposita, praeter unam » (2). Il che vuol dire che la materia non può sussistere se non sotto una sola privazione delle infinite che può subire rispetto a tutte le forme materiali, in quanto sempre deve avere una forma sostanziale che la attui, e quindi ne escluda una delle tante privazioni delle forme cui sottostà.

Per Dante dunque la materia prima è pura potenza, nè può mai sussistere senza una forma materiale. E però « della scienza naturale, insegna nel *Convivio*, considerazione principabilissima è considerare li principii delle cose naturali, li quali sono tre, cioè materia, privazione e forma (3) », come fa appunto nella *Quaestio* citata. Ond'è che il concetto della materia prima come pura potenza è dei più difficili ad aversi e si può acquistar solo mediatamente per il suo effetto, di essere il soggetto di tutte mutazioni sostanziali, inquanto la materia delle cose naturali corruttibili, che cotidianamente compiono lor via, « si muta di forma in forma (4) ». « Ond'è a sapere che di tutte quelle cose che lo intelletto nostro vincono sì che non può vedere quello che sono, convenevolissimo trattare è per li loro effetti. Onde di Dio e delle sue Sostanze separate e della prima materia così trattando, potemo avere alcuna conoscenza ». Perchè « in alcuno modo queste cose nostro intelletto abbagliano, in quanto certe cose affermano essere, che l'intelletto nostro guardare non può, cioè Iddio, e la eternitade e la prima materia; che certissimamente non si veggono, e con tutta fede si credono essere. E pur quello che sono intendere noi non potemo se non cose negando: sì si può appressare alla sua conoscenza e non altrimenti (5) ».

(1) *Mon.*, II, 2.
(2) *Quaestio de aqua et terra*, n. 18.
(3) *Conv.*, II, 14.
(4) *Conv.*, II, 15.
(5) *Conv.*, III, 8, 15.

Di qui per Dante anche l'altra difficoltà, tanto discussa tra i dantisti, originata forse dalla scuola francescana, per cui altra volta « mirava e cercava se la prima materia degli elementi era da Dio intesa (1) ». Perchè essendo la materia pura potenza e priva di ogni forma, che importa perfezione ed essere in atto, parrebbe che non potesse essere al tutto conoscibile. Ma di questo problema il Poeta deve aver presto trovata la soluzione, se afferma nella *Commedia* di aver veduto in Dio

legato con amore in un volume
ciò che per l'universo si squaderna,
sustanzia ed accidenti e lor costume;

secondo quel che già in San Tommaso aveva letto: « Omnia quae sunt in divina essentia sub una intentione necesse est cadere. Intendit enim Deus suam essentiam perfecte videre, quod est videre ipsam secundum totam virtutem suam, sub qua omnia concluduntur. Deus igitur videndo essentiam suam simul omnia intuetur ». E perciò « Dei cognitio usque ad materiam et accidentia individuantia et formam pertingit (2) ». E nella *Somma teologica* il medesimo Aquinate afferma che la materia in Dio non ha altra idea che quella del composto (3), mentre altrove dice che « si large accipiamus ideam pro similitudine vel ratione, tunc illa possunt per se distinctam habere ideam quae possunt distincte considerari, quamvis separatim esse non possint; et sic nihil prohibet materiae primae etiam secundum se ideam esse (4) ». A questo modo anche l'Alighieri si era poi formato il concetto della materia prima, in quanto poteva considerarla separatamente al tutto dalla forma, come afferma nel *Convivio*.

***

Ma a vedere pienamente qual concetto si facesse l'Alighieri della materia come parte infima dell'universo, convien chiarire come egli abbia accolto rispetto alle prime cose create, non la sentenza di Sant'Agostino, che pone, quanto al tempo se non quanto al concetto, simultaneamente fatte nella loro perfezione tutte le crea-

(1) *Conv.*, IV, 1. Di tal questione tratteremo più ampiamente in altro lavoro.
(2) *Contra Gent.*, I, 55; 65.
(3) 1, q. 15, a. 3.
(4) *De verit.*, q. 3, a. 5.

ture che poscia secondo la Scrittura sono nella loro produzione distinte e disposte per vari giorni; ma la sentenza, qual'è spiegata dall'Aquinate, degli altri Padri, come Basilio, Ambrogio, il Grisostomo, e Gregorio Magno e altri, i quali ammettono una materia informe, da cui nel tempo posteriore si svolsero tutte le specie delle cose corruttibili.

Dante, come s'è visto, non concede che la materia possa mai esistere senza verun atto o forma; parla però nella *Commedia* di una materia informe o puretta, quasi fosse senz'atto veruno, « pura potenza », « parte ima » dell'universo. Siffatta sentenza, è dall'Aquinate ammessa al par dell'altra, di Sant'Agostino, come ambedue sostenibili senza danno della fede; ma l'Alighieri la fa propria e segue nelle sue opere.

Orbene riguardo alla creazione della materia informe « alii vero Sancti, scrive San Tommaso, accipiunt informitatem, non secundum quod excludit omnem formam, sed secundum quod excludit istam formositatem et decorem, qui nunc apparet in corporea creatura. Et secundum hoc dicunt quod informitas materiae corporalis duratione praecessit formationem eiusdem (1) ». « Quod quidem, si ponatur, aggiunge altrove, ordini sapientiae artificis congruere videtur; qui res ex nihilo producens in esse, non statim post nihilum in ultima perfectione naturae eas instituit, sed primo fecit eas in quodam esse imperfecto; ut sic et eorum esse ostenderetur a Deo procedere, contra illos qui ponunt materiam increatam; et nihilominus perfectionis rerum ipse etiam auctor appareret, contra eos qui rerum inferiorum formationem causis aliis adscribunt (2) ».

Questa informità della materia importa non, secondo altri credette pensasse l'Alighieri, che la materia avesse una sola forma, ma che possedesse secondo diverse sue parti le forme dei quattro elementi, tuttavia non così discreziati, come avvenne nei giorni seguenti della creazione. « Informitas materiae, secundum eos, nota l'Aquinate, non intelligitur carentia omnis formae, quia iam erat caelum et aqua et terra; quae tria nominantur tanquam manifeste sensu perceptibilia; sed intelligitur informitas materiae carentia debitae distinctionis et consummationis cuiusdam pulcritudinis (3) ». « Alii vero Sancti per terram et aquam primo creatas intelligunt

(1) 1, q. 66, a. 1.
(2) *De pot.*, q. 4, a. 1.
(3) 1, q. 69, a. 1.

ipsa elementa mundi sub propriis formis existentia; per sequentia autem opera aliquam distinctionem in corporibus prius existentibus (1) ». Onde San Tommaso aggiunge, a meglio chiarire un tal concetto dei quattro elementi presi come materia informe, che « habebant formas, substantiales scilicet et accidentales »; e che negli elementi « illa informitas primi status attenditur non quantum ad situm qui naturalis est elementis secundum se (hunc enim situm omnia elementa habebant); sed quantum ad illum situm qui elementis competit secundum ordinem ad generationem mixtorum. Iste enim situs nondum erat perfectus, quia nec ipsa opera mixta adhuc prodierant (2) ». Orbene questa posizione primitiva dei quattro elementi importava che la terra fosse soggetta agli altri tre, e sopra di essa venissero in ordine l'acqua, l'aria e il fuoco, in modo che l'acqua dovesse ricoprire egualmente tutta la faccia della terra.

Tal posizione informe dei quattro elementi, osserva San Tommaso, non riguardava la natura lor propria, perchè secondo questa erano perfetti, ma la natura della generazione dei misti e dei viventi, e la perfezione generale dell'universo nel suo pieno svolgimento, secondo l'intenzione, come dice Dante nella *Quaestio de aqua et terra*, della natura universale: « Quum omnes formae materiales generabilium et corruptibilium, praeter formas elementorum, requirant materiam et subiectum mixtum et complexionatum; et mixtio esse non possit, ubi miscibilia simul esse non possunt, ut de se patet; necesse est esse partem in universo ubi omnia miscibilia, scilicet elementa, convenire possint; haec autem esse non posset, nisi terra in aliqua parte emergeretur, ut patet intuenti. Unde cum intentioni naturae universalis omnis naturam obediat, necesse fuit etiam simplici naturae terrae quae est esse deorsum, inesse aliam naturam, per quam obediret intentioni universalis naturae; ut scilicet pateretur elevari in parte a virtute caeli, tanquam obediens a praecipiente (3) ».

Dante dunque in questa originaria disposizione degli elementi si accorda con l'Aquinate. Il quale accordo è ancora maggiore, se si considera che siffatta potenza obedienziale della terra a uscir dall'acqua verso l'ordine inteso dalla natura universale ossia da Dio, fu attuata nell'inizio della creazione, almeno quanto al primo sconvolgimento dei primi elementi, dalla precipitazione di Lucifero e dei

(1) 1, q. 74, a. 1.
(2) *De pot.*, q. 4, a. 1 ad 3, 4 et 20.
(3) *De aqua et terra*, 18.

suoi compagni dal cielo, usando così la divina provvidenza anche dei fulmini della giustizia per ottenere il suo alto fine. Posto infatti questo concetto del sito e ordine dei quattro elementi nella prima istituzione dell'universo, si spiega chiaramente quel che avvenisse alla caduta di Lucifero, secondo la descrive il Poeta in fine dell'*Inferno*:

Da questa parte cadde giù dal *cielo*;
e la *terra* che pria di qua si sporse
per paura di lui fe' del *mar* velo,
e venne all'emisperio nostro; e forse
per fuggir lui lasciò qui il loco voto
quella che appar di qua, e su ricorse (1).

Dunque alla caduta di Lucifero, avvenuta pochi istanti dopo la creazione del cosmo, comprendente angeli, cieli, e terra informe come abbiamo spiegato, già esistevano nel loro ordine distribuiti l'uno sopra l'altro, i quattro elementi, dei quali Dante nomina due, la terra e l'acqua o mare, e suppone quindi distinti anche il fuoco e l'aria attraversati da Lucifero nel cader dal *cielo*.

In tal modo resta insieme chiarito anche il passo del *Paradiso*:

Nè giugneriasi numerando al venti
sì tosto, come degli angeli parte
turbò il soggetto dei vostri elementi (2).

« scilicet terra quae subsidet omnibus elementis (3) ». Da ciò appare anche come nella caduta di Lucifero sieno nominate le tre parti principali dell'universo, come prima uscirono dalle mani di Dio creatore, vale a dire: angeli, cieli, e materia informe, secondo il concetto dei Padri diverso da quello di Sant'Agostino. Al che concorda, come prova, quel che altrove il poeta dice della bontà divina:

Quindi discende all'*ultime potenze*
giù d'atto in atto, tanto divenendo,
che più non fa che brevi contingenze;
e queste contingenze essere intendo
le cose generate, che produce
con seme e senza seme il ciel movendo (4).

(1) *Inf.*, XXXIV, 21-26.
(2) *Par.*, XXIX, 49.
(3) S. Tommaso, *Comm. Metereolog.*, l. 1, lect. 2.
(4) *Par.*, XIII, 61-66.

Queste parole, che Dante pone in bocca a San Tommaso, spiegano e confermano come le *ultime potenze* non siano che la molteplice potenzialità a vari atti, che ha la materia prima, fino alla forma degli elementi, che sarebbe l'ultimo atto rispondente all'ultima o ima potenzialità della medesima materia. Dal che ancora scaturisce che, se non si discende fino alle ultime potenze se non per la scala di *atto in atto*, vuol dire che la materia prima non può mai restare senza verun atto, includendosi sempre un atto anche nelle brevi contingenze delle cose generate, anche se siffatta generazione sia una putrefazione che arriva alle forme dei primi elementi.

Dante inoltre considera l'universo come un tutto, e afferma che gli angeli ne furono creati come parte non meno dei cieli e della materia informe. Tale appunto è il concetto tomistico: « Communiter dicitur quatuor esse primo creata, scilicet naturam angelicam, caelum empyreum, materiam corporalem informem et tempus. Sed attendendum est quod hoc dictum non procedit secundum Augustini opinionem: Augustinus enim ponit duo primo creata, scilicet naturam angelicam et materiam corporalem, nulla mentione facta de caelo empyreo. Procedit autem praedicta enumeratio secundum opinionem aliorum Sanctorum ponentium quod informitas materiae duratione praecessit formationem. Et tunc pro illa duratione necesse est ponere tempus aliquod: aliter enim mensura durationis accipi non posset » (1). San Tommaso al triplice effetto aggiunse con altri dottori anche il tempo, il quale più che creato, fu, come meglio spiega, concreato nel suo principio, o all'istante primo, donde prese le mosse il suo fluire, insiem col moto (2).

Nè altrimenti pensa Dante, perchè anche egli ammette che il moto dei cieli cominciò dall'inizio della creazione, quando l'amor divino creando

mosse da prima quelle cose belle;

e subito gli angeli divennero motori dei cieli; sicchè nel primo mobile ebbe il tempo le sue radici (3).

Onde anche per Dante il tempo fu concreato con le altre tre parti dell'universo, sebbene, come fa pure altrove l'Aquinate, non lo nomini nel triforme effetto, perchè il triforme effetto non importa

(1) 1, q. 66, a. 4.
(2) *Ibid.*, ad 5.
(3) *Inf.*, I, 40. *Par.* XXIX, 49; XXVIII, 118.

se non le tre parti principali del cosmo. Così l'Aquinate, tra gli altri luoghi, ove tace del tempo, nel *De potentia*, dice che l'ordine e l'azione reciproca delle parti sostanziali del mondo esige che tutte simultaneamente siano state create: « Ad sapientiam artificis cuius omnia opera sunt perfecta, qualis est Deus, pertinet ut nec totum a parte principali, nec partes a toto separatas producat; quia nec totum separatum a principali parte, nec partes a toto separatae habent esse perfectum. Cum igitur *angeli* secundum species suas, et *corpora caelestia* et *quatuor elementa* sint partes principales constituentes unum universum, *cum habeant ordinem ad invicem et sibi invicem deserviant,* ideo ad sapientiam Dei pertinet quod totum universum simul et non successive cum omnibus suis partibus produxerit. Unius enim totius et omnium partium eius bebet esse unica productio, et unum non producitur ante alterum nisi propter defectum agentis. Deus autem est infinitae potentiae nullum habens defectum, cuius principalis effectus est totum universum. Igitur totum universum com omnibus suis principalibus partibus simul unica productione creavit Deus » (1).

Non è forse al tutto identico a questo il concetto dantesco della creazione?

IV

Ma il Nardi sentenzia altrimenti. « La dottrina tomistica, dell'agente univoco, scrive, esige che *in prima productione* le cose corporee fossero create tutte quante immediatamente da Dio *in loro essere intero* salvo forse gli animali imperfetti; che altrimenti, se il generante fosse di un'altra specie da quella del generato, l'agente della generazione non sarebbe più univoco » (2). Orbene la dottrina tomistica propriamente non esige questo. Infatti San Tommaso ammette che « in prima rerum institutione principium activum fuit Verbum Dei, quod *de materia elementi produxit animalia,* vel in actu secundum alios Santos vel virtute secundum Augustinum: non quod aqua aut terra habeat in se virtutem producendi omnia ani-

(1) *De pot.*, q. 4, a. 2 ad 29. (Cfr. G. Mattiussi, *La Cosmogonia nella Divina Commedia.* Milano, Tipografia S. Giuseppe, 1894, p. 16. e segg.

(2) *Giornale Dantesco,* 1914, p. 189.

malia, ut Avicenna posuit, sed quia hoc ipsum quod ex materia elementari virtute seminis vel stellarum possunt animalia produci est ex virtute primitus elementis data » (1). Perchè l'Aquinate concede ancora che alla generazione dei viventi che nascono senza seme, bastano con la materia le influenze dei cieli: « In naturali generatione animalium principium activum est virtus formativa quae est in semine, in iis quae ex semine generantur; loco cuius virtutis in iis quae ex putrefactione generantur est virtus caelestis corporis, cui assimilantur non secundum speciem, sed secundum analogiam quamdam. Neque oportet dicere quod eorum formae creantur ab agente separato. Ad generationem vero animalium perfectorum non sufficit agens universale, sed requiritur agens proprium, quod est generans univocum » (2).

Dunque anche secondo San Tommaso si può dire che gli animali siano stati creati non immediatamente, ma mediante gli elementi già creati, educendosi per virtù divina dalla loro materia le forme perfette degli animali in atto senza il processo della generazione naturale.

« Per Dante invece, continua il Nardi, le forme dei quattro elementi e delle cose che di lor si fanno, non sono create immediatamente da Dio, nè hanno nella materia prima un agente univoco; ma emanano dalla virtù informante delle stelle. Lo stesso accade

(1) 1, q. 71 ad 1.

(2) *Ibid.* e q. 45, a. 8 ad 3. Nè la generazione degli animali nei perfetti dalla putrefazione senza seme era da ritenersi un miracolo. Perchè S. Tommaso (è chiaro che in tale discussione cosmogonica noi prescindiamo dalle scoperte e dai risultati moderni della geologia, e del Pasteur) spiega (*Contra Gent.*, III, 100): « Patet quod materia corporalis in aliquem actum perfectum non reducitur a sola virtute universali agente, sed oportet esse aliquod agens proprium per quod determinetur impressio universalis virtutis ad determinatum effectum. In actum autem minus perfectum potest reduci materia corporalis sola virtute universali absque particulari agente. Animalia enim perfecta non solum generantur ex sola virtute caelesti, sed ad hoc requiritur determinatum semen; ad generationem vero quorundam imperfectorum animalium sola virtus caelestis sufficit sine semine. Effectus igitur qui in his inferioribus fiunt, si sint nati fieri a causis universalibus superioribus, sine operatione causarum particularium inferiorum, non est miraculum si sic fiant; sicut non est miraculum quod animalia ex putrefactione sine semine nascantur: si autem non sunt nati fieri per solas causas superiores, requiruntur ad eorum complementum causae inferiores particulares. Quum autem aliquis effectus producitur ab aliqua causa inferiori mediantibus propriis principiis, non est miraculum ».

necessariamente per le forme superiori a quelle elementari, per la buona ragione che nessuna specie inferiore è agente univoco (e molto meno analogo) di un essere della specie superiore. Perciò tutta intera la gerarchia delle forme nel mondo infralunare (fatta eccezione per la parte intellettuale dell'uomo) è prodotta dalla virtù informante delle sfere celesti » (1). (*l. c.*). In queste parole del Nardi bisogna nettamente distinguere le forme dei quattro elementi da quelle delle cose che di lor si fanno, perchè Dante non ammette che la materia prima possa esistere senza alcuna forma, e quanto alla prima produzione accoglie la sentenza, non di Sant'Agostino, ma degli altri Padri, come si è visto, intendendo per materia prima i quattro elementi creati non con quella perfezione di bellezza che ebbero poi. Quanto poi alle cose che di lor si fanno, in ciò che esse non furono fatte immediatamente da Dio in loro essere intero, come i cieli e gli angeli, ma fatte con la materia già creata, Dante si accorda con San Tommaso e con la sentenza degli altri Padri che non la sentono con Sant'Agostino. Perciò non si può ammettere che, secondo il concetto avicennistico, come vorrebbe il Nardi, le forme dei corpi misti nella prima produzione, emanassero dalla virtù informante delle stelle.

Infatti quando Dante dice che nelle stelle fu creata la virtù informante dei corpi inferiori, accenna ancora che tal virtù da *complession potenziata* tira l'anima dei bruti e delle piante:

> Creata *fu* la matera ch'egli hanno
> creata *fu* la virtù informante
> in queste stelle, che intorno a lor vanno.
> L'anima d'ogni bruto e delle piante
> di complession potenziata *tira*
> lo raggio e il moto delle luci sante (2).

Il Poeta in questi passi ragiona del tempo presente, non della prima istituzione delle creature, e però per la creazione della virtù informante usa nel verbo il tempo passato, e quanto al *trarre quelle anime dalla potenza* usa il presente. Di più la complessione potenziata non importa la materia prima, ma la materia prima preparata dall'alterazione introdottavi dall'agente univoco per gli animali superiori, essendo la complessione cosa propria dei misti e degli animali. Onde bisogna includervi non solo la materia, ma ancora la virtù formativa del seme ossia l'azione e il concorso dell'agente univoco.

(1) *Giornale Dantesco*, l. c.
(2) *Par,,* VII, 136-141.

Di tale agente univoco l'Alighieri non esige nulla nella prima produzione, perchè le piante e gli animali furono creati dalla materia dei quattro elementi, senza il concorso della virtù informante dei cieli mossi dagli angeli, ma solo dal diretto influsso dell'agire di Dio stesso. Onde scrive nel *Convivio:* « In massima lode di Sapienza dico Lei essere madre di tutto qualunque principio, dicendo che con Lei Iddio cominciò il mondo e specialmente il movimento del cielo, il quale tutte le cose genera, e dal quale ogni movimento è principiato e mosso » (1). Ammette dunque il poeta che d'ogni cosa Dio è principio, ma nella prima produzione degli animali usando della materia dagli elementi prima creati; in seguito poi usa ancora della virtù informante dei cieli, secondo il modo della generazione presente, non come conveniva alla prima istituzione, cioè senza il moto della generazione univoca. Giacchè non si può attribuire a Dante l'idea che ci fosse nella prima costituzione delle cose quel medesimo modo di generazione che seguì poscia con l'influsso celeste nella origine dei viventi dell'un dall'altro con seme. Allora infatti donde mai sarebbe uscito il seme degli animali perfetti? Forsechè era possibile che bastasse la creazione del puro seme in mezzo alla non complessionata materia degli elementi e senza matrice alla maturazione del feto in animale perfetto? Perciò anche il Nardi concede che allora tanto per gli animali imperfetti quanto per i perfetti valse l'influsso della virtù informante dei cieli ; ma bisogna intendere che tal virtù non fu quella che diede il seme specifico, ma uno specialissimo influsso del Verbo stesso di Dio che dalla materia degli elementi traeva mediatamente senza seme l'uno e l'altro genere di animali. Questa è l'opera della Sapienza di Dio che fin dal principio, creando il moto dei cieli, dai quali ora dipende la generazione di tutte le cose, in quel primo inizio quanto ai viventi assai più fece che non facesse dopo, perchè produsse in atto dalla materia le piante e gli animali senza seme e il moto continuo della generazione (2).

Se poi il Nardi volesse insistere e applicare al concetto dantesco della prima produzione degli animali la sentenza di Sant'Agostino,

(1) *Conv.*, III, 15.

(2) « Per motum autem caelestem non possunt produci nullae formae sensibiles, nisi mediantibus determinatis principiis suppositis, sicut animalia quaedam non fiunt nisi ex semine. Prima igitur institutio harum formarum, ad quarum productionem non sufficit motus coelestis sine praexistentia similium formarum in specie, oportet quod sit a solo creante ». S. Tommaso, *Contra Gent.*, II, 43.

secondo la quale fu creata prima la materia informe, si verrebbe ancora alla medesima conclusione. Infatti, come osserva San Tommaso riguardo alla produzione delle piante e degli animali, « alii Sancti ponunt ea in opere sex dierum esse producta in actu ut in propria natura. Augustinus autem ponit ea producta esse potentialiter tantum. In hoc autem quod Augustinus ponit *(I super Gen.*, 34) omnia opera sex dierum esse simul facta, non videtur diversificari ab aliis quantum ad modum productionis rerum. Primo quia secundum utrosque in prima rerum productione materia erat sub formis substantialibus elementorum; ita quod materia prima non praecessit duratione formas substantiales elementorum mundi. Secundo, quia secundum utrorumque opinionem in prima rerum institutione per opus creationis non fuerunt plantae et animalia in actu, sed tantum in potentia, ut ex ipsis elementis per virtutem Verbi possent produci » (1). Insomma secondo Sant'Agostino di fatto la creazione fu simultanea quanto al tempo, ma non quanto alla cognizione degli angeli, rispetto alla quale egli distingue i sei giorni della creazione. Onde secondo nessuna opinione si può ammettere che veramente la materia prima precedesse senza alcuna forma nel tempo la creazione e distinzione delle cose, sebbene gli altri Padri concedano più tempo nello svolgersi e nell'ornamento o perfezione del mondo con tutte le altre creature viventi.

V

Ma poi si chiede, qual è mai la natura della virtù informante che l'Alighieri attribuisce alle stelle? È forse il medesimo concetto che ne ebbe Avicenna?

Secondo il Nardi, la virtù informante dal Poeta assegnata ai cieli si estende alla prima produzione delle cose, che esclude un agente univoco, ed esige una causa superiore analoga che sarebbero le stelle. « Fin qui dunque, scrive egli (2), il pensiero di Dante è perfettamente avicennistico. Dopo che le stelle hanno realizzate le prime specie di tutte le cose, allora è il caso di parlare di agente univoco; perchè solo allora può esser vero che *simile generat sibi simile* ».

(1) *De pot.*, q. 4, a. 2.
(2) *Gior. dant.*, l. c.

Ma per attribuire a Dante il concetto avicenniistico bisogna prima vedere qual è codesto concetto. Nell'opuscolo *De erroribus philosophorum* pubblicato dal Mandonnet (1), e citato dal Nardi, tra gli errori di Avicenna al N. 11 è detto di lui che « ulterius erravit circa dationem formarum. Posuit enim omnes formas esse a datore formarum, ut ab intelligentia ultima ». Un siffatto errore è ricordato parecchie volte dall'Aquinate, e spiegato chiaramente e ampiamente nel *Commento alle Sentenze*: « Res sub quodam ordine a primo principio prodiisse quidam philosophi opinati sunt: posuerunt enim a *primo principio,* quod Deus est, eo quod est unum et simplex, non potuisse immediate plura prodire eo quod idem natum est facere idem; et ideo a primo immediate procedit *intelligentia prima,* in quam incidit, ex eo quod ab alio esse habet, quaedam pluralitas potentiae et actus: et ita ab hac intelligentia, secundum hoc quod intelligit primum principium, dicunt effluere *secundam intelligentiam,* quae est minoris actualitatis quam prima causa, cum causatum sit deficiens a sua causa essentiali: secundum autem, quod intelligit se, prout est in actu, fluit ab ea *anima orbis,* quam movet; et secundum quod considerat se quantum ad id quod est in ipsa potentia, fluit ab ea ipsa *substantia orbis;* et sic deinceps usque ad ultimam intelligentiam, quae movet ultimum orbem, quam dicunt *intelligentiam agentem; et ab hac* dicit Avicenna (De Intellig., c. 4, div. 3), *effluere animas humanas et omnes alias formas substantiales in istis inferioribus; et materiam* generabilium et corruptibilium *reducunt sicut in causam in substantiam orbis;* et diversas variationes, quae circa materiam accidunt, reducunt sicut in causam in motus coelestes; et omnes has causas medias, sicut et primam, ponunt agentia essentialia, quae causant essentiam rei sine motu: non autem sunt causa fiendi tantum per motum sicut causae agentes naturales; et ideo omnibus intelligentiis attribuunt quemdam modum creationis secundum quod eorum actio nihil praesupponit ex parte rei quae producitur sed tantum ex parte agentis, cuius actio firmatur super actionem causae superioris: ut sic sola actio primi principii possit vere dici creatio, quae non firmatur in alterius actione, sed in ipsa firmantur ceterae actiones » (2).

Da questo passo, che, sebben lungo, abbiamo integralmente riferito, per la sua importanza e chiarezza, appare l'immensa diver-

(1) *Siger de Brabant,* P. II, p. 3.
(2) 2 Dist. 18, q. 2, a. 2. Cfr. 1, q. 47, a. 1.

sità del concetto di Avicenna da quello dell'Alighieri. Se un medesimo fosse il pensiero del Poeta, ne verrebbe che i motori celesti sarebbero creatori delle forme sostanziali delle cose quaggiù generate. Onde la conclusione sarebbe che le forme sono date dal cielo, non già tratte dalla complessione della materia, neppur dopo la prima istituzione delle cose. Così la materia non avrebbe subito, come ammette Avicenna nella generazione, neppure la preparazione o alterazione accidentale, non potendovi essere, come concede il Nardi, un agente univoco che così disponga la materia al ricevimento della forma che vien dal cielo (1).

Ma il Poeta dice espressamente che le forme degli animali e delle piante sono cavate dalla materia, non date dal cielo; e che nel concorrere a tal eduzione consiste la efficacia della virtù informante delle stelle:

Creata fu la materia ch'egli hanno:
creata fu la virtù informante:
in queste stelle che intorno a lor vanno.
L'anima d'ogni bruto e delle piante
da complession potenziata tira
lo *raggio* e il *moto* delle luci sante (2).

La virtù informante dunque si riduce al *raggio* e al *moto* delle stelle, cioè al movimento diurno e annuale delle stelle e del sole, e al loro calore scendente con la luce, non già al dare come cosa creata da loro le forme da unire alla materia. Il concetto dunque del Poeta, se avesse inteso che nella prima produzione delle piante e degli animali fossero dalle stelle somministrate le forme, non può essere quello di Avicenna, ma un altro assai diverso. Perchè, se le stelle avessero realizzato, come dice il Nardi, le prime specie di tutte le cose, anche solo infondendo la forme nella materia, avrebbero coadiuvato Dio nella creazione; ma, dice Dante: « potestatem creandi.... nullo modo Deus committere posset » (3).

E però nel *Convivio*, il poeta, parlando dell'influsso delle stelle alla generazione, esclude la sentenza di Avicenna, perchè non la pone con quella di Aristotele, che egli segue, scrivendo riguardo all'« inducere la perfezione nelle disposte cose », che di questa « induzione, quanto alla prima perfezione cioè della generazione sostan-

(1) Cfr. S. Tommaso, *Contra Gent.*, III, 69.
(2) *Par.*, VII, 136-141.
(3) *Mon.*, III, 7.

ziale, tutti li filosofi concordano che i cieli sono cagione; avvenga che diversamente questo pongano: quali dalli motori, siccome Plato, Avicenna e a Algazel; quali da esse stelle (specialmente l'anima umana) siccome Socrate e anche Plato e Dionisio accademico; e quali da virtù celestiale, che è nel calore naturale del seme, siccome Aristotele e gli altri Peripatetici » (1). Dante dunque al par di San Tommaso restringe l'influsso dei cieli al moto e alla virtù ossia al calore naturale del seme riscaldato dalle stelle, e rifiuta l'opinione di Avicenna, non meno di quella di Platone e di Algazel, sulla produzione delle forme come date dai motori dei cieli e non dedotte dalla materia ossia dal seme naturale dell'agente univoco. E la differenza dell'opinione di Avicenna da quella di Dante, che riduce al moto delle stelle

> le cose generate che produce
> con seme e senza seme il ciel *movendo*,

è assai bene spiegata dall'Aquinate, dove rifiuta l'opinione di Avicenna proprio riguardo alla prima produzione delle cose. Scrive infatti che « quidam posuerunt corpora caelestia esse causas istorum inferiorum non solum quantum ad motum, sed etiam quantum ad primam eorum institutionem; sicut Avicenna dicit in sua Metaphys. (l. 9, c. 5); quod ex eo quod est commune omnibus corporibus caelestibus, scilicet natura motus circularis, causatur in his inferioribus id quod est eis commune, scilicet materia prima; et ex his quibus corpora caelestia differunt ab invicem, causatur diversitas formarum in his inferioribus: ut sic caelestia corpora sint media inter Deum et ista corpora inferiora etiam in via creationis quodammodo. Sed hoc alienum est a fide, quae ponit naturam omnium immediate a Deo esse conditam secundum primam institutionem. Unam autem naturam moveri ab altera, praesuppositis virtutibus naturalibus utrique creaturae ex divino opere attributis, non est contra fidem; et ideo ponimus corpora caelestia esse tantum causam inferiorum *per viam motus tantum;* et sic esse media in opere gubernationis, non autem in opere creationis » (2).

Conforme a questa dottrina vediamo che Dante sempre, quando specifica l'azione dei cieli, parla di moto e di virtù dei cieli; ma

(1) *Conv.*, II, 14 e IV, 21. Cfr. S. Tommaso, *De pot.*, q. 3, a. 8 ad 14; I. q. 118, a. 1 ad 3; *Contra Gent.*, II, 73, 86.

(2) *De verit.*, q. 5, a. 9. Cfr. 2 dist. 18, q. 2, a. 2; *De pot.*, q. 4, a. 3.

non mai attribuisce loro tanta efficacia, quanta Avicenna, che possano *realizzare* da sè le specie di tutte le cose quasi creandole senza seme; sibbene sempre le riduce, come fa l'Aquinate, sotto l'azione della Provvidenza che governa il mondo. E però quanto all'agire della natura, già creata il Poeta afferma che nel governo del mondo corruttibile primieramente « est natura in mente primi motoris, qui Deus est, deinde in caelo tanquam in organo, quo mediante similitudo bonitatis aeternae in fluitantem materiam explicatur » (1).

Nè il vocabolo « virtù informante » che usa il poeta in più luoghi va inteso in senso di virtù influente la forza specifica in modo diverso dal moto e dalla luce, perchè alla voce *virtù* un senso analogo al dantesco attribuisce pure l'Aquinate rispetto ai cieli e ai suoi motori. E però è bene insistere anche con qualche ripetizione sul citare le sue parole. « In animalibus vero — scrive — quae ex putrefactione generantur, causatur forma substantialis ex agente corporali, scilicet corpore caelesti, quod est primum alterans: unde oportet quod omnia moventia ad formam in istis inferioribus agant in virtute illius, et propter hoc ad producendas aliquas formas imperfectas sufficit virtus caelestis absque agente univoco; ad producendas autem formas perfectiores, sicut sunt animae animalium perfectorum, requiritur cum agente caelesti agens univocum; talia enim animalia non generantur nisi ex semine; et propter hoc dicit Aristoteles quod homo generat hominem et sol » (2). « Et ideo, scrive ancora altrove, cum simile fiat a suo simili, non est quaerenda causa formarum corporalium aliqua forma immaterialis, sed aliquod compositum; secundum quod hic ignis generatur ab hoc igne. Sic igitur formae corporales causantur, non quasi influxae ab aliqua immateriali forma, sed quasi materia reducta de potentia in actum ab aliquo agente composito. Sed quia agens compositum quod est corpus, movetur a substantia spirituali creata, ut Augustinus dicit, sequitur ulterius quod etiam formae corporales a substantiis spiritualibus deriventur, non tamquam influentibus formas, sed tamquam moventibus ad formas. Ulterius autem reducuntur in Deum, sicut in primam causam etiam species angelici intellectus quae sunt quaedam seminales rationes corporalium formarum. In prima autem corporalis creaturae productione non consideratur aliqua transmutatio de potentia in actum. Et ideo formae corporales, quas in prima productione corpora-

(1) *Mon.*, II, 2.
(2) *Contra Gent.*, III, 69.

habuerunt, sunt immediate a Deo productae, cui soli ad nutum obedit materia tamquam propriae causae » (1).

Da tutto questo si deduce che l'Alighieri si accorda con San Tommaso nell'opporsi ad Avicenna nella prima produzione delle creature, e che quanto egli afferma dell'influsso delle stelle e dei motori celesti, non esce dalla cerchia del governo del mondo, perchè è un influsso sulle trasmutazioni delle cose già create nei diversi giorni della creazione, perfette come primi individui delle specie originate da loro. Una creazione delle specie fatta secondo la dottrina di Avicenna non è nella *Commedia* nè in veruna opera del poeta. Al che si deve aggiungere pure l'osservazione, che, se Dante ammettesse quel che gli attribuisce il Nardi, darebbe alle stelle, che pur son cause necessarie nella prima produzione delle cose, una virtù e un'efficacia diversa da quella che assegna loro in seguito, perchè dopo la creazione, fanno assai meno, contribuendo alla generazione delle cose solo col moto e col raggio, mentre l'efficacia specifica sulla forma spetta agli agenti univoci; laddove prima avevan fatto o realizzato senza generazione gli stessi agenti univoci. Di tal diversità di azione nelle stelle e nei loro motori nessuna traccia nelle opere di Dante: non si può pertanto attribuire, secondo il concetto dantesco, la formazione delle prime specie di tutte le cose, alle stelle, ma solo al Primo Motore.

VI

Conviene pertanto escludere che nella prima produzione delle cose generabili l'Alighieri abbia seguito perfettamente, come vorrebbe il Nardi, il pensiero avicennistico. Come poi questo pensiero affibbiato a Dante possa accordarsi con ciò che il Nardi dice altrove (2), non si vede chiaro. Anche là accenna alla creazione, quasi Dante la concepisse in modo emanatistico neo-platonico con un residuo di creazione mediata di Avicenna, corretta però radicalmente dalla presupposta creazione della materia prima; e a neoplatonismo e avicennismo attribuisce anche la gerarchica subordinazione degli esseri di-

(1) 1, q. 65, a. 4. Cfr. *De pot.*, q. 4, a. 3.
(2) *Riv. di fil. neo-scolast.*, 1912, p. 75 e segg.

sposti in serie digradante. Ma se si volesse in ogni anche lontana analogia trovare la ragione di una attribuzione di diverso pensiero a Dante, si andrebbe all'infinito, come fece con nessun frutto il Vossler. Anche l'Aquinate ha delle reminiscenze di neoplatonici, di Avicenna e di Averroè: non tutto quel che scrissero i Neoplatonici e gli arabi filosofi è errore; nè l'Aquinate rifiutava il vero da qualunque fonte gli venisse. Ma da ciò assai falsamente si potrebbe attribuire all'Aquinate il puro sistema degli altri e classificarlo nelle loro scuole. Lo stesso accade di Dante: se conobbe Avicenna, conobbe assai meglio però San Tommaso, e le sue opere, e di lì tolse le correzioni a quel filosofo, onde va lodato o biasimato insieme all'Aquinate nell'aver seguito Avicenna.

Del resto chi voglia esaminare le immense differenze che sono nella creazione mediata di Avicenna, pur come risulta dal libro citato *De erroribus philosophorum,* vedrà chiaramente come sia impossibile ammettere un avicennismo dantesco nella creazione, e nella subordinazione gerarchica degli esseri e delle loro influenze. Dante tolse la dottrina che usa nella materia dell'ordinamento del mondo, specialmente da un libro che conobbe, cioè dalla *Somma contro i Gentili* del buono fra Tommaso (1).

Vero è che il Nardi concede che tra Dante e Avicenna c'è pure un abisso, cioè che per Avicenna Dio crea per necessità, mentre per Dante ciò fa con libero e immutabile volere. Ad ogni modo la tendenza avicennistica di Dante, altra non è da quella dell'Aquinate, il quale, come dice il Grabmann (2), sembra che abbia apprezzato più Avicenna che Averroè, come si potrebbe dimostrare dal modo come spiega le sentenze di Avicenna, specialmente nelle sue prime opere, perchè Avicenna, a differenza di Averroè, non credeva infallibile Aristotele, ma sapeva staccarsene, dove lo richiedesse ciò ch'egli stimava la verità; in che manifestava un indirizzo scientifico, col quale si accordava quello dell'Aquinate (3), giacchè l'Angelico aveva per principio di accogliere la verità da qualunque parte gli brillasse. Come dunque non si può per questo chiamare l'Aquinate un avicennista, così neppure, ripetiamo, si può come tale far passare l'Alighieri, che segue l'Aquinate. Ciò ammette in parte anche

(1) Cfr. *Contra Gent.*, III, 77-88. *Conv.*, IV, 30.

(2) M. Grabmann, *Thomas von Aquin,* Kempten, 1912, pag. 45, vers. ital. Milano. « Vita e pensiero », 1920, pag. 53.

(3) Mandonnet, *Siger de Brabant,* cit. I, p. 144.

il Nardi (1); insiste però nel dire che, quanto all'Alighieri, la concezione avicennistica lo domina anche in questi versi:

Dentro dal ciel della divina pace
si gira un corpo, nella cui virtute
l'esser di tutto suo contento giace.
Lo ciel seguente c' ha tante vedute,
quell'esser parte per diverse essenze,
da lui distinte e da lui contenute.
Gli altri giron per varie differenze
le distinzion che dentro da sè hanno,
dispongono a lor fini e lor semenze.
Questi organi del mondo così vanno
come tu vedi omai, di grado in grado,
che di su prendono e di sotto fanno (2).

Ma questa è dottrina dell'Aquinate, che non s'accorda con Avicenna. Infatti egli, che rifiuta la cosmogonia di Avicenna (3), così parla anzitutto dell'empireo, che come tutti i cieli prende di su e di sotto fa: « Videtur dicendum quod sicut supremi angeli, qui assistunt, habent influentiam super medios et ultimos qui mittuntur, quamvis ipsi non mittantur, secundum Dionysium, ita caelum empyreum habet influentiam super corpora quae moventur, licet ipsum non moveantur. Et propter hoc potest dici quod influit in primum caelum quod movetur, non aliquid transiens et adveniens per motum, sed aliquid fixum et stabile, puta virtutem continendi et causandi vel aliquid huiusmodi ad dignitatem pertinens » (4). Anche per Dante il cielo empireo è sempre quieto, che ha influsso sui cieli inferiori (5), come per S. Tommaso, il quale pone pure i dieci cieli danteschi (6). Ma Aristotele, come osserva l'Aquinate (7), non conobbe che il primo mobile e molto meno il cielo empireo, perchè, ripete l'Alighieri, « Aristotele credette, seguitando solamente

(1) *Riv. di fil. neo-scol.*, 1911, pagg. 542-543.
(2) *Par.*, II, 112 e segg.
(3) 1, q. 47, a 1; *Comm. Metaph.*, l. 12, lect. 9.
(4) 1, q. 66, a 3 ad 2.
(5) *Par.*, II, 112-114, Epistola X, 24-26.
(6) « Ponuntur tres caeli: primum totaliter lucidum, quod vocant empyreum; secundum totaliter diaphanun, quod vocant caelum acqueum et crystallinum; tertium partim diaphanum et partim lucidum actu, quod vocant caelum sidereum, et dividitur in octo sphaeras; scilicet in sphaeram stellaruma fixarum et septem sphaeras lametaruma, quae possunt dici septem caeli sel septem sphaerae ». 1. q. 68, a. 4.
(7) *Comm. de Caelo et Mundo*, l. 2, lect. 13.

l'antica grossezza degli astrologi, che fossero pure otto cieli, delli quali lo estremo, e che contenesse tutto, fosse quello dove le stelle fisse sono cioè la spera ottava; e che di fuori di esso non fosse altro alcuno » (1). Perciò correggendo il Filosofo, l'Aquinate e Dante fanno che sopra il cielo delle stelle fisse siano gli altri due cieli; l'empireo e il cristallino o primo mobile, che causa il moto diurno, anch'essi mossi dalle sostanze separate, non altrimenti che l'ottavo cielo, cui molti lumi fanno bello.

Dunque Dante, che ammette lo stesso numero di cieli che l'Aquinate, e gli scrittori del Medio Evo, accoglie però la spiegazione che ne dà l'Angelico quanto all'influsso degli uni sopra gli altri.

Egli pone per principio:

> Virtù diverse esser convengon frutti
> di principi formali e quei, fuorch'uno
> seguiteriano a tua ragion distrutti (2).

E l'Aquinate scrive: « Non enim quaelibet formarum diversitas facit diversitatem secundum speciem, sed solum illa quae est secundum principia formalia vel secundum rationem formae: constat enim quod alia est essentia formae huius ignis et illius nec tamen est alius ignis neque alia forma secundum speciem » (3). E quanto poi all'influsso dei cieli superiori, conforme a tal principio, scrive pure: « quanto aliquod corpus est superius loco, tanto invenitur esse formalius; et propter hoc rationabiliter locus superior est locus inferioris; nam formae est continere, sicut loci; aqua enim est formalior terra, aer aqua, et ignis aere. Sed corpora caelestia sunt omnibus loco superiora. Ipsa igitur sunt magis formalia omnibus aliis; ergo magis activa. Agunt ergo in inferiora corpora, et sic per ea inferiora disponuntur » (4). E poichè i corpi celesti sono di virtù più universale, influiscono nella generazione dei corpi inferiori, e in tutti i loro moti in generale (5).

(1) *Conv.*, II, 5.
(2) *Par.*, II, 70.
(3) *Contra Gent.*, II, 81.
(4) *Ibid.*, III, 82.
(5) San Tommaso propone a dimostrazione, tra gli altri, anche questo argomento, che in fondo è il famoso argomento del moto per la dimostrazione dell'esistenza di Dio: « Id quod est immobile simpliciter est principium omnis motus... Quod ergo est immobile secundum alterationem est principium omnis alterationis. Corpora autem caelestia sola inter corporalia sunt inalterabilia;

Conforme a questo Dante scrive nella epistola a Can Grande: « Continens se habet ad contentum in naturali situ, sicut formativum ad formabile, ut habetur in quarto *Physicorum*. Sed in naturali situ totius universi primum caelum est omnia continens; ergo se habet ad omnia sicut formativum ad formabile; quod est se habere per modum causae » (1).

E quanto ai principî formali delle stelle, va notato che, poichè esse partecipano della natura dei corpi semplici, non perchè non siano composti di materia e forma, ma « in quantum non sunt composita ex contrariis naturis », per avere una materia totalmente attuata dalla propria forma e quindi non trasmutabile, hanno tra loro certa diversità di specie. Onde San Tommaso, ragionando delle varietà delle stelle, dice che « est in eis aliqua diversitas secundum naturam speciei, licet conveniant in natura generis, sicut conveniunt in communi ratione motus, quia circulariter moventur ». Ond'è che « formae vel qualitates diversae quae videntur esse in corporibus caelestibus, nullo modo sunt natae esse in eodem nec sicut in proximo nec sicut in primo subiecto. Non enim corpus stellae est natum reduci ad dispositionem caeterarum partium sphaerae caelestis sed nec e converso. Similiter autem oportet dicere formas seu qualitates contrarias quae sunt in inferioribus, esse aliqualiter in corporibus caelestibus, non quidem univoce, sed sicut in causis universalibus per quamdam similitudinem, ad modum quo formae quae sunt particulariter in materia sensibili, sunt universaliter in intellectu » (2).

Moto dunque, e lume degli astri, indotto dalle intelligenze che muovono i corpi celesti fanno nei corpi inferiori diversi effetti proporzionali alle virtù celesti dei vari corpi, come a cause universali.

Su tal argomento fa meraviglia l'osservazione del Nardi, il quale asserisce di San Tommaso, che « quantunque egli affermi la causalità efficiente dei corpi in generale, non sa rendersi conto dell'attività dei corpi infralunari se non ponendoli sotto la dipendenza degli astri. Ed il curioso di questa dottrina si è che essa è

Est ergo corpus caeleste causa omnis alterationis in his quae alterantur. Alteratio autem in his inferioribus est principium omnis motus; nam per alterationem pervenitur ad augmentum et generationem; generans autem est motor per se in motu locali gravium et levium. Oportet ergo quod caelum, sit causa omnis motus in istis inferioribus corporibus ». *Contra Gent.*, III, 82.

(1) *Epistola* X, 25.

(2) *Comm. de Caelo et Mundo*, l. 2, lect. 10.

dedotta da un principio metafisico » (1). Ma San Tommaso appunto perchè sa assai bene, meglio del Nardi, rendersi conto della causalità efficiente dei corpi, non può escludere al loro agire la causalità degli astri, come non la escludono neppure i moderni astronomi e naturalisti, e ognuno può facilmente convincersene, quando pensi che senza l'influsso del sole il ministro maggior della natura, la vita sul nostro globo sarebbe del tutto impossibile. Ciò avevano ben capito anche gli antichi e gli scolastici, e Dante (2). Che se il loro argomento dei cieli incorruttibili e inalterabili più non tiene dopo le moderne scoperte dell'astrofisica, il fatto dell'influsso dei cieli sulla terra non era loro ignoto. Anzi appunto su questo fatto appoggiavano la loro teoria; come può vedere chiunque legga i Commenti al *De Caelo et Mundo,* tra gli altri, dell'Aquinate. Il quale perciò non poteva non mettere in relazione la causalità dei corpi inferiori e la loro generazione con l'intervento dei corpi superiori, senza cui, come senza il sole avverrebbe anche oggidì, non potrebbero uscire all'atto. Il guaio degli astronomi medievali consisteva nell'attribuire secondo la dottrina antica non soltanto al sole, ma anche a tutte le altre stelle e pianeti, un'influenza, più che generica, specifica, per certi effetti particolari nella generazione delle cose infralunari.

VII

Ma una prova sicura che Dante studiasse i commenti dell'Aquinate ad Aristotele, quanto agl'influssi celesti, ci è dato dalla questione delle macchie della luna. Si sa che il poeta nel *Convivio* attribuisce le macchie della luna alla « rarità del suo corpo, alla quale non possono terminare i raggi del sole, e ripercuotersi così come nell'altre parti »; e che nella *Commedia* (3) muta opinione e le attribuisce al principio formale della Luna; dopo aver rifiutato la sentenza prima seguita con due supposizioni sulla rarità, cioè che se la rarità fosse tale da perforare la luna, ciò si vedrebbe nelle eclissi per la luce del sole che vi trapasserebbe; se invece arrivasse solo fino a un certo segno più o men profondo, ciò non po-

(1) *Riv. di fil. neo scol.*, 1911, p. 541.
(2) *Conv.*, II, 15.
(3) *Conv.*, II, 14, *Par.*, II, 49 e segg.

trebbe produrre macchie nella luna per la famosa esperienza dei tre specchi, che darebbero per riflessione una medesima luce intensa. Orbene la opinione della rarità come causa della macchie lunari è dallo Scartazzini falsamente attribuita ad Averroè; perchè questi pone tre opinioni: la prima che ascrive le macchie alla diversa qualità della superficie lunare in ricevere la luce del sole e farsi per sè luminosa, non per riflessione; l'altra che le attribuisce a un corpo interposto tra la terra e la luna; e la terza, ad imagini dei mari e dei monti della terra riflesse nella luna (1). Queste due ultime opinioni sono ricordate anche da San Tommaso, ma egli pone come terza sentenza e migliore che « ratio quare talis diversitas videtur in luna est propter dispositionem suae substantiae, non autem propter dispositionem alicuius corporis vel quamcumque reflexionem, accordandosi così con Averroè, almeno in genere. Giacchè tal sentenza si distingue in due, secondochè la ragion di tali macchie è attribuita all'essere gli effetti dei corpi generabili contenuti più esemplarmente nella luna, siccome quella ch'è l'infimo dei corpi celesti; ovvero secondochè la luna, perchè infimo corpo celeste, si assomiglia più, e più si proporziona alla terra, che ha il minimo di luce come infimo elemento e quindi non totalmente illuminabile dal sole. Ragione di ciò è che nella luna preesistono, sebbene in modo più eccellente, i quattro elementi del nostro globo.

Questa sentenza vien dunque a coincidere con quella di Dante, che fa il principio formale della luna tale da patire tal diminuzione di luce ricevuta dal sole secondo la disposizione della stessa sua sostanza; principio formale che unito al corpo della luna esercita la sua azione sulla superficie lunare, mosso dalla intelligenza che lo muove e produce quindi le macchie conforme a tal principio e mozione.

E perciò dice il Poeta:

Per la natura lieta onde deriva,
la virtù mista per lo corpo luce
come letizia per pupilla viva:
da essa vien ciò che da luce a luce
par differente, non da denso e raro:
essa è formal principio che produce,
conforme a sua bontà, lo turbo e 'l chiaro (2).

(1) Averroè, *Comm. de Caelo et Mundo*, l. 2; Venetiis, 1562, p. 131; S. Tommaso, *Comm. de Caelo et Mundo*, l. 2, lect. 12.

(2) *Par.*, II, 142-148.

Ma in questa discussione del poeta sulle macchie della luna notevole è la esperienza che vi introduce dei tre specchi:

Tre specchi prenderai, e due rimovi
da te d'un modo, e l'altro più rimosso,
tr'ambo li primi gli occhi tuoi ritrovi.
Rivolto ad essi fa che dopo il dosso
ti stea un lume che i tre specchi accenda
e torni a te da tutti ripercosso.
Benchè nel quanto, tanto non si stenda
la vista più lontana, lì vedrai
come conviene ch'egualmente risplenda (1).

Orbene un tale esempio è tolto di peso dal Commento dell'Aquinate alle *Meteore* di Aristotele (2), dove egli per rispondere a un argomento sul colore dello spazio intermedio tra le due iridi che talvolta si veggono in cielo, porta giust'appunto l'esperienza dei tre specchi con la luce dietro le spalle; che nel caso dell'iride è il sole appena sorto o verso il tramonto. Ecco le sue parole: « Non videtur rationabile neque consonans rationi quod a superiori iride et remotiori, et similiter ab inferiori et propinquiori possit fieri refractio sensibilis et quod non fiat a parte intermedia, si fuerit materia disposita, sicut hic supponitur; sicut in simili, si accipiantur *tria specula, in tali distantia ad se invicem et ad corpus obiectum, secundum aliquam proportionem,* qualis est distantia duarum iridum et partis intermediae ad se invicem, et ad solem et ad visum; si fit refractio corporis obiecti a duobus speculis extremis ad visum et apparitio idoli, tunc etiam fit a speculo intermedio, ut patet ad sensum ».

Da tutto questo appare chiaramente quanto l'Alighieri prendesse dalle opere dell'Aquinate e come veramente questi insieme con Aristotele fosse il suo maestro nelle questioni scientifiche.

(1) *Par.*, II, 97-105.
(2) S. Tommaso, *Comm. Meteor.*, l. 3, lect. 6.

VIII

Ma a spiegare pienamente e più chiaramente il concetto dantesco della produzione delle cose, è da riferire anche il passo dove più largamente parla delle cose corruttibili e incorruttibili:

Ciò che non muore e ciò che può morire
non è se non splendor di quella idea
che partorisce amando il nostro Sire;
che quella viva luce che si mea
dal suo lucente che non si disuna
da lui nè dall'amor che a lor s'intrea,
per sua bontade il suo raggiare aduna
quasi speciato in nove sussistenze,
eternamente rimanendosi una.
Quindi discende all'ultime potenze
giù d'atto in atto, tanto divenendo
che più non fa che brevi contingenze;
e queste contingenze essere intendo
le cose generate, che produce
con seme e senza seme il ciel movendo.
La cera di costoro e chi la duce
non sta d'un modo, e però sotto il segno
ideale poi più e men traluce:
ond'egli avvien ch'un medesimo legno
secondo specie, meglio e peggio frutta
e voi nascete con diverso ingegno.
Se fosse a punto la cera dedutta,
e fosse il cielo in sua virtù suprema,
la luce del suggel parrebbe tutta;
ma la natura la dà sempre scema,
similemente operando all'artista,
c'ha l'abito dell'arte e man che trema (1).

In questi versi anzitutto il Poeta afferma che tutte le creature sono splendore del Verbo di Dio, il quale raggia prima nei nove cori degli angeli, essenze incorruttibili, e poi giù giù d'atto in atto nei cieli, e quindi fino all'ultime potenze, che sono le brevi contingenze delle cose generate composte di materia trasmutabile da atto ad atto; le quali sono, come dice il poeta, prodotte, altre con seme, cioè esigenti un essere o vivente univoco alla loro genera-

(1) *Par.*, XIII, 52 e segg.

zione, altre senza seme, prodotte nella materia dai cieli mossi dagli angeli. Quindi tre cause intende Dante che concorrano alla generazione delle contingenze di quaggiù, cioè il moto dei cieli, il seme con l'azione, negli esseri più perfetti, del generante disponente la materia, e la materia stessa, donde si deducono le anime dei bruti e delle piante. Quindi è che il verso

la cera di costoro e chi la duce (1),

va spiegato, non come si fa generalmente nel senso che chi la duce siano i cieli, ma il generante, il quale non sta d'un modo, cioè talvolta c'è, talvolta, come negli animali nati senza seme, non c'è, tal altra ancora c'è e anche in tal caso non sempre è nelle medesime condizioni di attività naturale per un seme perfetto, come il poeta accenna più avanti; quando, a quel modo che prima aveva distinto la cera o materia e chi la duce ossia il generante, e il segno ideale ossia la forma indotta dal moto dei cieli, così poi distingue la cera, l'essere essa a punto dedutta dal generante, che la duce, e il cielo in sua virtù suprema, separando la modificazione della cera dalla virtù del cielo. Poichè, se fosse la virtù del cielo che deducesse a punto la cera, già si supporrebbe la virtù celeste in sua virtù suprema e unica quanto all'affetto. Quindi il dedursi della cera va attribuito ad un altro agente distinto dal cielo, che è appunto il generante nelle cose nate da seme.

Orbene anche in tutta questa concezione cosmogonica di Dante il Nardi vede lo spirito del pensiero avicennistico e di altri scrittori medievali, come maestro Teodorico di Vriberg (2); ma falsamente. Perchè nulla di ciò che egli accenna si confà col pensiero di Dante, il quale si informa alla dottrina tomistica, quale specialmente aveva appresa nel *Contro i Gentili*. Infatti, le dottrine di Dante sulla materia prima, si accordano, come abbiamo dimostrato, con quelle dell'Aquinate; nè distinguono, come fa Teodorico, due generi di elementi, l'uno di qualità, l'altro di sostanza, e altri quattro elementi avanti questi, che sarebbero la materia prima, perchè tal materia identica ai quattro elementi l'abbiamo già veduta presso l'Aquinate. Che poi la materia prima sia ingenerabile e incorruttibile e che, non un ente individuo, ma sia potenzialmente in sè molti

(1) S. Tommaso (*Comm. Meteorol.*, l. 4, lect. 12) scrive: « Quaedaum sunt ductilia, sicut cera ».

(2) *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 1911, p. 538.

e più cose diverse, e possa distinguersi secondo quattro parti rispetto ai quattro elementi, anche questo lo abbiamo dimostrato meglio con San Tommaso. « Per altro, scrive il Nardi, Dante ammette con Avicenna l'incorruttibilità di ciò che procede immediatamente da Dio » (1). Ma il principio di Dante che « il triforme effetto dell'atto creatore, non essendo il risultato se non della potenza infinita che lo pone, non dipende nell'esser suo dall'azione di alcuna cosa creata, ed è perciò indistruttibile », non è un'idea (2) strettamente connessa coll'emanazione digradante di Avicenna, secondo il quale la sfera superiore non patisce dall'inferiore.

Il fatto è che questo è principio scritturale, già accennato dai Commentatori, a quel passo: « Didici quod omnia quae fecit Deus, perseverant in aeternum » (3). Perchè spiega S. Tommaso: « Omnes creaturae Dei secundum aliquid in aeternum perseverant, ad minus secundum *materiam;* quia creaturae nunquam in nihilum redigentur, etiamsi sint corruptibiles. Sed quanto creaturae magis appropinquant Deo, qui est immobilis, tanto magis sunt immobiles. Nam creaturae corruptibiles in perpetuum manent secundum materiam: sed mutantur secundum formam substantialem. Creaturae vero incorruptibiles permanent quiden secundum substantiam, sed sunt mutabiles secundum alia; puta secundum locum, ut *corpora caelestia,* vel secundum affectiones, ut *creaturae spirituales* » (4). E quanto alla permanenza dell'essere il passo dantesco:

La divina bontà che da sè sperne
ogni livore, ardendo in sè sfavilla,
si che dispiega le bellezze eterne.
Ciò che da lei senza mezzo distilla
non ha poi fine, perchè non si move
la sua impronta quand'ella sigilla (5);

ha il suo commento in queste parole dell'Aquinate: « Vult enim Deus ut creaturae sint propter eius bonitatem, ut eam scilicet suo modo imitentur et repraesentent: quod quidem faciunt inquantum ab

(1) *Ivi,* p. 539.
(2) *Riv. di fil. neo-scol.,* 1911, p. 533.
(3) *Eccl.,* 3, 14.
(4) 1, q. 65, a. 1 ad 1. Cfr. *De pot.* q. 3, a. 6 ad 24.
(5) *Par.,* VII, 64-69. Questo concetto dantesco sul quale torneremo ancora, che « ciò che Dio senza mezzo distilla non ha poi fine », non solo non è avicennistico, ma cattolico; ed è ampiamente svolto dal Pererio, il quale scrive: « *Terminus creationis per se est res immaterialis et incorruptibilis* (loquor de

ea esse habent et in suis naturis subsistunt. Unde idem est dictu quod Deus omnia propter seipsum fecit (quod dicitur Prov. 16,4: *Universa propter semetipsum operatus est Dominus*), et quot creaturas fecerit propter earum esse (quod dicitur Sap. 1, 14: *Creavit enim ut essent omnia*). Unde ex hoc ipso quod Deus creaturas instituit, patet quod voluit eas semper durare; cuius oppositum propter eius immobilitatem numquam continget. Secundo ex ipsa rerum natura; sic enim Deus unamquamque naturam instituit ut ei non auferat suam proprietatem: unde dicitur Rom. 11 in Glossa ordinaria ad illa verba: *Contra naturam insertus es,* quod Deus, qui est naturarum conditor, contra naturam non agit, etsi aliquando in argumentum fidei in rebus creatis aliquid supra naturam operetur. Rerum autem immaterialium, quae contrarietate carent, proprietas naturalis est earum sempiternitas; quia in eis non est potentia ad non esse. Unde sicut igni non aufert naturalem inclinationem, qua sursum tendit: ita non aufert rebus praedictis sempiternitatem ut eas in nihilum redigat » (1).

Di più convien notare che Avicenna, secondo il *De erroribus philosophorum,* citato, ammette che da Dio non può proceder nulla di variabile nè per natura nè per intenzione nè per volontà: altrimenti varierebbe in lui l'una e l'altra di queste tre cose. Ma il peggio è, come, con S. Tommaso s'è visto, che il filosofo arabo ammette che da Dio non può procedere immediatamente se non una cosa sola, cioè la prima intelligenza, e nessun corpo o forma corporea qualunque sia; e che poi dalla prima intelligenza è stata creata un'altra, e così di seguito fino all'anima umana creata dall'ultima intelligenza (2).

termino creationis qui non potest alia ratione produci quam per creationem), quaet res, sicut non fit ex materia, ita non dependet a materia, ac proinde non habet contrarium; et quoniam omnis mutatio versatur in materia (cuncta enim quae transmutantur, materiam habent, ut est in duodecimo Metaphys. tex. 10) *necesse est quae creantur ex nihilo, ea libera esse ab interitu,* qui non cadit in res materia carentes; quamquam possit etiam creari res materialis non tantum ratione formae, ut fit in generatione, sed ratione totius compositi: hoc est formae simul et materiae... Ex his autem quae dicta sunt potest confici definitio creationis ad hunc modum: *Creatio est productio rei immaterialis et incorruptibilis ex nihilo, quae immediate fit a Deo* ». Benedicti Pererii, *De communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus,* Romae, 1576, p. 172.

(1) *De pot.,* q. 5, a. 4.

(2) P. Mandonnet O. P., *Siger de Brabant,* Louvain, 1908, II, p. 11-12, I, pag. 161.

Siffatta dottrina è il rovescio di quella dell'Alighieri; per il quale Dio immediatamente crea non una sola intelligenza, ma il numero senza numero degli angeli, i corpi celesti e la materia prima sotto le forme dei quattro elementi; nè fa derivare un angelo dall'altro, nè dall'ultima intelligenza le anime. Dio creando la materia sotto la forma dei quattro elementi, ha creato di fatto una cosa incorruttibile, come parte appunto dei quattro elementi, da cui derivano i misti di qualunque genere siano. Dante ammette anche un altro principio, che cioè non è necessario che quanto Dio fa immediatamente sia sempre per sè incorruttibile, ma solo che deve essere in sè perfetto, anche se è corruttibile, come fu il corpo del primo uomo, perchè contro la sentenza decimaterza di Sigieri di Bramante, dannata nel 1270 (1), che cioè « Deus non potest dare immortalitatem vel incorruptionem rei corruptibili vel mortali », canta:

Però se il caldo amor la chiara vista
della prima virtù dispone e segna,
tutta la perfezion qnivi s'acquista:
così fu fatta già la terra degna
di tutta l'animal perfezione;
così fu fatta la Vergine pregna (2).

IX

E tomistica è pure la dottrina de' versi famosi sulla creazione dell'anima, espressa nel *Paradiso:*

La divina bontà che da sè sperne
ogni livore, ardendo in sè sfavilla
sì che dispiega le bellezze eterne
Ciò che da lei senza mezzo distilla
Non ha poi fine, perchè non si move
La sua imprenta, quand'ella sigilla.
Ciò che da essa senza mezzo piove,
libero è tutto, perchè non soggiace
alla virtute delle cose nuove.
Più l'è conforme e però più le piace,
che l'ardor santo ch'ogni cosa raggia
nella più somigliante e più vivace.

(1) MANDONNET, *op. cit.*, I, p. 111; DENIFLE, *Chartul. Universit. Paris.* I, p. 487.

(2) *Par.*, XIII, 79-84.

Di tutte queste cose s'avvantaggia
l'umana creatura; e s'una manca,
di sua nobilità convien che caggia (1).

Che la bontà di Dio sia la causa della creazione è principio generale cattolico, e Dante più volte, come già fu accennato, lo aveva letto nelle opere dell'Aquinate e specialmente nel *Contra i Gentili*, dove si afferma che « finis divinae voluntatis est sua bonitas »; perchè « divina bonitas est primum principium communicationis totius, qua Deus perfectiones creaturis largitur » (2).

Ma nei versi citati il Poeta pone un altro principio, che cioè ciò che Dio crea *senza mezzo* è incorruttibile, è libero, è più conforme e simile alla sua causa o bontà. Questa frase *senza mezzo*, che pur significa senza concorso di cause seconde, se vogliamo indagare più particolarmente come la intenda Dante, si può spiegare da quanto afferma nel *Convivio*, dove dice che « il Primo Agente cioè Dio spinge la sua virtù in cose *per modo di diritto raggio*, e in cose per modo di splendore riverberato. Onde nelle intelligenze raggia la divina luce *senza mezzo;* nell'altre si ripercuote da queste intelligenze prima illuminate.... Dico adunque che la divina virtù *senza mezzo* questo amore tragge a sua similitudine. E ciò si può fare manifesto massimamente in ciò che siccome il divino amore è tutto eterno, così conviene che sia eterno lo suo oggetto di necessità, sicchè eterne cose siano quelle che egli ama. E così fece questo amore amare, chè la Sapienza, questo amore pare, eterna è » (3).

Dante dunque dall'eternità dell'amore, onde Dio ama la Sapienza eterna deduce che le cose, le quali per diritto raggio e non riflessione da altre creature ricevono la divina luce o imprenta o imagine e quindi diventano a Lui più conformi, sono eterne. Onde *senza mezzo* non può significare se non il modo più perfetto di conformarsi immediatamente a Dio secondo la natura e secondo l'ordine più alto ch'è il soprannaturale. E il medesimo argomento press'a poco ripete l'Alighieri nel *De Monarchia*: « Omne illud bene se habet et optime, quod se habet secundum intentionem Agentis, qui Deus est. Et hoc est per se notum, nisi apud negantes divinam bonitatem attingere summum perfectionis. De intentione Dei est ut omne in tantum divinam similitudinem repraesentet, in quantum propria na-

(1) *Par.*, VII, 64-78.
(2) *Contra Gent.*, I, 87; 2 dist. 46, q. 1, a. 1, q. 2.
(3) *Conv.*, III, 14.

tura recipere potest. Propter quod dictum est: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.* Quod, licet *ad imaginem* de rebus inferioribus ab homine dici non possit, *ad similitudinem* tamen de qualibet dici potest; quum totum universum nihil aliud sit quam vestigium quoddam divinae bonitatis. Ergo humanum genus bene se habet et optime, quando secundum quod potest Deo assimilatur » (1).

In ciò l'Alighieri non fa che seguire la dottrina dell'Aquinate, il quale nella *Sommae* altrove, pure seguendo sant'Agostino, afferma che « solae intellectuales creaturae, proprie loquendo, sunt ad imaginem Dei » (2). Perchè direttamente l'imagine, per esser tale, deve raggiungere in qualche modo la similitudine nella specie, la quale si ha per l'ultima differenza, che rispetto a Dio è l'intellettualità; onde singolarmente secondo la mente si considera nell'uomo la imagine di Dio.

Le cose dunque che Dio crea *senza mezzo*, frase cui il poeta con assai attenzione ripete, sono le intellettive che in sè ricevono la imagine, per dir così, specifica della natura intellettuale di Dio, come sono appunto gli angeli e l'anima razionale. E in tal senso va spiegato e ristretto quanto il Poeta dice nei versi sopra riferiti. Il cui commento migliore ci vien dato dal medesimo Aquinate al luogo citato, a cui pare che avesse l'occhio il poeta.

Nelle tre terzine di Dante troviamo tre concetti che importano un crescendo di perfezione, perchè si dice prima che ciò che vien da Dio senza mezzo, come imagine intellettuale da lui, *non ha poi fine,* cioè è *incorruttibile;* secondo, che è *tutto libero;* e terzo che è *più conforme* alla sua bontà e più gli piace, come più vivace *somiglianza* del suo ardore. Che se il Poeta usa qui invece della parola *imagine,* la voce *simigliante,* che parrebbe scemare la perfezione dell'imagine, perchè la somiglianza può attribuirsi anche alle cose inferiori all'uomo, come è detto nel *De Monarchia;* in ciò il Poeta segue l'Aquinate che al medesimo luogo della *Somma* scrive: « Similitudo consideratur ut praeambulum ad imaginem inquantum est communius quam imago.... consideratur etiam ut subsequens ad imaginem, inquantum significat quamdam imaginis perfectionem.... Et secundum hoc dicitur quod spiritus idest mens, ad imaginem Dei nullo dubitante factus est. Cetera autem hominis, scilicet, quae pertinent ad inferiores partes animae vel etiam ad ipsum corpus, ad similitudinem facta esse aliqui volunt. Secundum hoc etiam dicitur quod

(1) *Mon.*, I, 8.
(2) 1, q. 93, a. 2 et ad 6.

similitudo Dei attenditur in *anima inquantum est incorruptibilis*. Nam corruptibile et incorruptibile sunt differentiae entis communis. Alio modo potest considerari similitudo secundum quod significat imaginis expressionem et perfectionem; et secundum hoc Damascenus dicit quod id quod est secundum imaginem, intellectuale significat, *et arbitrio liberum et per se potestativum*; quod autem secundum similitudinem virtutis (secundum quod homini possibile est habere) *similitudinem*. Et ad idem refertur quod similitudo dicitur *ad dilectionem virtutis pertinere;* non enim est virtus sine dilectione virtutis » (1).

In questo passo l'Aquinate parla delle tre medesime cose da Dante racchiuse nel sigillo o *similitudine* o imagine divina nell'anima umana, che sono bellezze, per usar le parole del poeta, dispiegate dalla divina bontà in essa; cioè la *incorruttibilità*, la *libertà dell'arbitrio* e la *simiglianza della virtù nell'ordine soprannaturale*, effetto dello Spirito Santo, per cui l'anima, secondo il detto dell'Apostolo, diviene conforme all'imagine di Cristo (2); e quindi più simile alla divina bontà e più piacevole. Perciò il poeta considera la imagine o perfezione o nobiltà dell'anima secondo i due ordini naturale e soprannaturale, giacchè il suo discorso si riferisce appunto alla colpa di Adamo, per cui l'uomo si rese dissimile e ribelle a Dio. Onde soggiunge:

Di tutte queste cose s'avvantaggia
l'umana creatura, e s'una manca,
di sua nobilità convien che caggia.
Solo il peccato è quel che la disfranca,
e falla dissimile al Sommo Bene,
perchè del lume suo poco s'imbianca.

Orbene in tutto questo passo della *Commedia*, da noi spiegato con le parole stesse del poeta e dell'Aquinate, non c'è nulla, che accenni, come vorrebbe il Nardi, alla « emanazione digradante di Avicenna, secondo la quale la sfera superiore non patisce dall'inferiore ». Giacchè anche il detto dantesco che ciò che è libero non soggiace

alla virtute delle cose nuove (3);

(1) 1, q. 93, a. 9.
(2) *Rom.*, 8, 20.
(3) Per chiamar cose nuove come fa Dante le cose create, non è necessario, ricorrere nè all'autore del *De erroribus philosophorum* nè ad Avicenna,

cioè dei cieli creati fin dal principio è dottrina tomistica e comune; nè fa bisogno ricercarla altrove per attribuire al Poeta concetti diversi dai seguiti da lui. Così il principio della creazione senza mezzo, ha una conferma nel famoso passo, ove Beatrice ragiona della libertà dell'arbitrio, come centro di tutta la somiglianza dell'uomo a Dio e maggior dono a lui fatto:

Lo maggior don che Dio per sua larghezza
fesse creando, e alla sua bontate
più conformato e quel che più apprezza,
Fu della volontà la libertate,
di che le creature intelligenti,
e tutte e sole furo e son dotate (1).

Vale a dire che quel principio si riferisce solo alle creature intellettuali, sieno già create o sieno ancora da creare, come sono le anime umane dei nascituri.

X

Ma un'altra osservazione convien fare. La dizione *senza mezzo*, nella sua universalità, non solo significa per modo di diritto raggio, ma ancora, come sopra s'è accennato, *immediatamente*, escludendo il concorso delle cause seconde, materiali ed efficienti, come strumenti; sicchè l'azione divina senza riflessione alcuna si porta al suo effetto. Significa perciò la creazione immediata, a quel modo che il poeta, citando proprio l'Aquinate, nel *Contra i Gentili*, conclude nel *De Monarchia* che « miraculum est immediata operatio Primi absque

come fa il Nardi (Rivista di fil. neo-scol. 1911, p. 539), quando abbiamo di meglio nell'Aquinate che scrive (*Contra Gent.*, II, 35): « Novitas effectus indicare potest mutationem agentis, inquantum demonstrat novitatem actionis; non enim potest esse quod in agente sit nova actio, nisi aliqua modo moveatur saltem de otio in actum. Novitas autem divini effectus non demonstrat novitatem actionis in Deo, quum actio sua sit sua essentia. Unde neque novitas effectus mutationem Dei agentis demonstrare potest ».

(1) *Par.*, V, 18-23. Cfr. S. Tommaso, *Declaratio quorundam articul. contra graecos*, c. 5; *Expositio super symbol. Apost.*

cooperatione secundorum agentium » (1). Ma sul principio esposto Dante fa una difficoltà cui mette in bocca a Beatrice:

Tu dici: Io veggio l'aqua, io veggio il foco,
l'aere, la terra e tutte lor misture
venire a corruzione e durar poco;
e queste cose pur fûr creature:
perchè, se ciò c'ho detto è stato vero,
esser dovrien da corruzion sicure (2).

E vuol dire che, se fosse vero che ciò che Dio crea senza mezzo è incorruttibile, poichè tutto ciò che esiste è creatura, nessuna cosa dovrebbe essere corruttibile e corrompersi. E Beatrice risponde, distinguendo le cose incorruttibili, dalle corruttibili secondo la loro costituzione intrinseca, inquanto fin dal principio ebbero o non ebbero tutto il loro essere di che erano capaci. Perciò la risposta di Beatrice non riguarda la prima istituzione dell'universo, ma il tempo posteriore:

Gli angeli, frate, e il paese sincero
nel qual tu sei, dir si posson creati,
sì come sono, in loro esser intero;
ma gli elementi che tu hai nomati
e quelle cose che di lor si fanno
da creata virtù sono informati.
Creata fu la materia ch'egli hanno;
creata fu la virtù informante
in queste stelle che intorno a lor vanno.
L'anima d'ogni bruto e delle piante
di complession potenziata tira
il raggio e il moto delle luci sante (3).

Beatrice afferma dunque che gli angeli e i cieli, dove allora si trovava Dante, si possono dir creati così nella loro integrità, come sono ancora, perchè non hanno avute in sè sostanzialmente veruna mutazione intrinseca, sì solo moto e azione accidentale. Gli elementi

(1) *Contra Gent.*, III, 101. *Mon.*, II, 4.
(2) *Par.*, VII, 124-129.
(3) *Par.*, VII, 130-141. Cfr. S. Tommaso, *Quodlib.*, 3, a. 6. Il *paese sincero* è tolto pure da S. Tommaso (*Comm. Meteor.*, l. 1, lect. 6), e da Aristotele, ed è applicato a tutti i cieli fino a quel della luna: « Supremum corpus usque ad lunam est alterum ab igne et aere... et in ipso supremo corpore est aliquid purius et aliquid minus purum vel *sincerum*, non quod ibi sit aliqua compositio vel mixtio extraneae naturae, sed magis purum dicitur quod est magis nobile, magis virtuosum, magis formale ».

invece e le cose che di lor si fanno nel tempo, non hanno il loro esser intero, cioè tutta l'attuazione possibile intrinseca di forme sostanziali di che sono capaci, ma sono soggetti alla informazione delle cose già prima create ossia alla virtù delle stelle e dei cieli. Ma la parte che di loro resta ingenerabile e incorruttibile, ossia la materia loro, fu veramente creata, come fu creata nelle stelle e nei cieli la virtù informante, che, come causa universale analoga, fa loro acquistare le forme diverse che possono avere, dall'azione speciale del generante univoco terrestre. Per tal modo il raggio e il moto delle luci sante, cioè il raggio delle stelle, specialmente del sole col suo calore, e il moto dei cieli e del sole per la via dello zodiaco, causa delle stagioni, tira di complessione potenziata ossia dalla materia preparata dalla complessione (1), la quale non è la pura materia, ma preparata dall'agente univoco, le anime corruttibili.

Dante non fa che ripetere la dottrina dell'Aquinate nel *Commento al De caelo et mundo*, dove parlandosi dell'influsso dei cieli e della loro causalità, è detto che esso avviene per il calore che infonde alla terra il loro moto, e il loro lume, o, per usar la parola di Dante, il loro raggio. « Duplex est ergo, scrive S. Tommaso causa caloris ex corporibus caelestibus in his inferioribus generatis: una quidem causa est *motus*, alia causa est *lumen* » (2). Ma gli astri non tutti causano i medesimi effetti di calore, alcuni causano secondo la teoria antica, anche freddo, come ricorda anche Dante quanto al freddo della luna, dove narra il suo sogno avvenuto

nell'ora che non può il calor diurno
intiepidar più il freddo della luna,
vinto da terra o talor da Saturno (3).

Anche in ciò preluceva a Dante la dottrina tomistica. « Cum omnes formae substantiales, dice l'Aquinate, inferiorum corporum sint ex virtute caelestium corporum, consequens est quod ex eorum virtute sint etiam qualitates consequentes species seu formas elementorum, quae sunt calidum, frigidum, humidum, et siccum et alia huius-

(1) Dice l'Aquinate (*Contra Gent.*, I, 63): « Complexio, quum sit quoddam constitutum ex contrariis qualitatibus (cioè activis et passivis) quasi medium inter eas, impossibile est quod sit forma substantialis; nam substantiae nihil est contrarium, nec suscipit magis et minus ».

(2) *Comm. de Coelo et Mundo*, l. 2, lect. 10.

(3) *Purg.*, XIX, 1.

modi. Dicendum est ergo, quod omnia corpora caelestia secundum communem virtutem luminis habent calefacere; sed secundum alias proprias virtutes singulis corporibus attributas, habent non solum calefacere, et infrigidare, sed etiam omnes alios effectus corporales efficere in istis inferioribus » (1). E per tal modo « corpora caelestia sunt quasi naturales causae inferiorum effectuum; et ita effectus sensibiles sunt in corporibus caelestibus, non secundum particularem, sed secundum universalem rationem, sicut in causis universalibus » (2). Riguardo a questo agire delle stelle sui corpi inferiori, l'Alighieri ha una similitudine che è tutta aristotelica e tomistica:

Lo moto e la virtù dei santi giri,
come dal fabbro l'arte del martello
dai beati motor convien che spiri;
e il ciel cui tanti lumi fanno bello
dalla mente profonda che lui volve,
prende l'image e fassene suggello.
E come l'alma dentro a vostra polve
per differenti membra e conformate
a diverse potenze, si risolve;
così l'intelligenza sua bontate
multiplicata per le stelle spiega,
girando sè sopra sua unitate.
Virtù diversa fa diversa lega
col prezioso corpo ch'ella avviva
nel qual, siccome vita in voi, si lega:
per la natura lieta onde deriva
la virtù mista per lo corpo luce
come letizia per pupilla viva (3).

Qui il poeta non fa che mettere in versi un passo di Aristotele commentato da San Tommaso, dove è appunto il paragone tra l'azione delle stelle e quella degli animali o viventi.

« Oportet existimare, scrive l'Aquinate, quod actio stellarum secundum multitudinem vel paucitatem motus earum sit similis actioni animalium et plantarum. Videmus enim quod in istis inferioribus, homo habens perfectam animae virtutem, habet multiplices operationes... Adaptat praedicta principia ad propositum; et dicit quod in ordine rerum id quod supremum est habet et participat optimo

(1) *Comm. de Caelo et Mundo*, l. 2, lect. 10.
(2) *Ibid.*, l. 2, lect. 13.
(3) *Par.*, II, 127 e segg.

absque omni motu; quod quidem contingit in substantiis separatis quae sunt ommino immobiles... Secundum ordinem distinguit dicens quod est aliquid quod de propinquo attingit id optimum per paucos motus, sicut suprema sphaera, quae in tantum dicitur appropinquare ad illud optimum in quantum pertingit ad hoc quod sit causa universalis corporalium et causa permanentiae ipsorum » (1).

Ma questa permanenza delle cose corruttibili va intesa, quanto alla specie, non quanto agl'individui; perchè « corpora inferiora per trasmutationem generationis et corruptionis consequuntur perpetuitatem in specie, quam in individuo habere non possunt » (2). Perciò, continua l'Aquinate, « sphaera stellarum fixarum praeeminet in stellarum multitudine, quod congruit universalitati causalitatis eius propter diversas effectuum species ».

E quanto all'influsso delle stelle fisse sui pianeti e di questi sui corpi inferiori secondo i loro moti e raggi, « sic igitur natura, commenta S. Tommaso, quamdam proportionis aequalitatem in stellas fixas et planetas et ordinate eas disposuit; ita scilicet quod uni primo motui attribuit multa corpora idest multas stellas; e converso autem circa planetas uni corpori idest uni stellae attribuit multos motus. Et rationabiliter ita distribuit; nam planetae sunt quasi *instrumenta quaedam quasi principalis agentis* in corporibus, inquantum planetis mediantibus deferuntur et coaptantur multiplices influentiae stellarum fixarum ad haec inferiora. Instrumentum autem agit inquantum est motus. Principale autem agens agit secundum formam et virtutem propriam. Et ideo conveniens est quod suprema sphaera abundet in multitudine stellarum, in quibus radicantur diversae virtutes activae; planetae autem abundant in multitudine motuum » (3).

Che poi i cieli sieno mossi dalle sostanze o intelligenze separate è cosa notissima per quell'ordine della provvidenza che al Poeta aveva mirabilmente descritto l'Aquinate nel *Contro i Gentili*. « Quia congruus ordo est, dice l'Angelico, ut a supremis ad infima descendatur proportionaliter, oportet quod divina providentia secundum quandam proportionem usque ad res ultimas perveniat. Haec autem proportio est, ut sicut supremae creaturae sunt a Deo, et gubernantur ab ipso; ita inferiores creaturae sint sub superioribus et reguntur ab ipsis. Inter omnes autem creaturas sunt supremae intellectuales.

(1) *Comm. de Caelo et Mundo*, l. 2, lect. 13.
(2) *Ibid.*, l. 2, lect. 18.
(3) *Ibid.*, l. 2, lect. 19.

Exigit igitur divinae providentiae ratio ut caeterae creaturae per creaturas rationales regantur » (1).

Così i cieli sono retti e governati dagli angeli, secondo il numero dei loro moti e la varia virtù delle loro parti, indirizzate a speciali fini; come fanno le diverse potenze nelle differenti membra umane. Quindi per l'unico moto del cielo delle stelle fisse o ottava sfera, questa è retta da una mente profonda che la volge e le imprime l'immagine delle sue virtù; è però come causa universale agisce per mezzo del cielo quasi per istrumento, a guisa del fabbro che usa del martello, e muove la sua sfera, dal cui moto sono causati i moti varî dei corpi inferiori: « Sicut etiam rationes seminales sunt in natura inferiori tantum a Deo, tamen per providentiam agricolae adiuvantur ut in actum exeant; unde sicut agricola gubernat pullulationem agri, ita per angelos omnis administratio creaturae corporalis administratur » (2). Osserviamo ancora che l'esempio dantesco dell'arte del martello usato dal fabbro par suggerito al poeta dal paragone che fa l'Aquinate, parlando di Dio che governa per le altre creature come di organi o strumenti del mondo: « Ut si dicatur: hic faber cultellum facit, non excluditur operatio martelli, sed alterius fabri: ita etiam quod dicitur quod Deus per se mundum gubernat, non excludit operationem inferiorum causarum, quibus quasi istrumentis Deus agit, sed excluditur regimen alterius principaliter agentis » (3).

Quindi è che la virtù dei corpi inferiori e di tutte le forme che vengono causate per corruzione e generazione sono negli angeli e nei corpi celesti come in cause universali e originali, perchè « corpora caelestia habent quidem omnes qualitates existentes in his inferioribus suo modo scilicet originaliter, non prout sunt in his » (4).

Bastino, per non dilungarci, queste osservazioni e questi raffronti per accertare con sicuro fondamento, contro le insinuazioni del Nardi il tomismo del divino poeta; tomismo che non è diverso da quello dei tomisti della sua età, i quali, pur professandosi nella somma delle dottrine tomistiche, seguaci dell'Aquinate, non crede-

(1) *Contra Gent.*, III, 78. Cfr. G. Busnelli, *Il concetto e l'ordine del Paradiso dantesco, Indagini e studî.* Città di Cadello, Lapi, 1911, Vol. I, p. 165 e segg.; Vol. II, p. 181 e segg.

(2) S. Tommaso, *De verit.*, q. 5, a. 8 ad 4.

(3) *Ibid.* ad 1.

(4) *De verit.*, 2, 5. a. 9 ad 17. Cfr. 1, 2, 115, a. 3.

vano però, se in qualche lieve punto secondario e in secondarie conseguenze, tenessero altra opinione, di perdere il diritto di portare il nome della loro scuola e dell'Angelico maestro. In queste e in altre più ampie ricerche, pur rovistando nelle opere de' varî filosofi medievali, contrarî all'Aquinate, non ci è occorso mai di trovarvi un accordo con Dante, che maggiore e più sostanziale non fosse quello di lui col buon fra Tommaso, il « doctor communis » del suo tempo. Perciò convien conchiudere che dal santo Dottore, non da Avicenna s'ispira l'alto concetto della creazione e della cosmogonia dantesca.

Dr. ENGELBERT KREBS
professore ord. della Università di Friburgo in Br.

CONTRIBUTO DELLA SCOLASTICA
ALLA
RELAZIONE DI ALCUNI PROBLEMI DANTESCHI (1)

L'importanza della filosofia e teologia scolastica per la spiegazione della *Divina Commedia* è stata sempre riconosciuta dai commentatori del grande poema. Noi tedeschi dobbiamo alla diligenza di Giovanni, re di Sassonia, se possediamo un commento di Dante che può dirsi addiritura una introduzione del lettore nel mondo intellettuale dell'Aquinate e dei suoi grandi predecessori. Di fronte a quest'opera tutti gli altri lavori in questo campo, anche gli studî di Hettinger, sembrano saggi meschini. Dopo Filalete non sono state dette molte cose nuove, in tedesco almeno, sul capitolo: Dante e la scolastica (2).

Pur nondimeno, molto ancora rimane da dire. Negli ultimi decenni si è così tanto fatto per il chiarimento della storia della scolastica, che parecchie cose, rimaste indiscusse in Filalete, si presentano ora come questioni, mentre altre cose, che furono spesso trattate, sono

(1) Questo articolo è stato gentilmente tradotto per noi dal tedesco dalla signora *Agata Giordani*, alla quale porgiamo vivi ringraziamenti.

(2) Il libro di Wichsteed, *Dante and Aquinas*, Londra 1913, che è stato citato da F. Kern, *Humana Civilitas* (Stato, Chiesa e cultura, ricerca su Dante), Lipsia 1913, non mi è stato finora accessibile. Bruno Nardi, *Sigeri di Brabante nella « Divina Commedia » e le fonti della filosofia di Dante.* Vedi anche *Rivista di filosofia neo scolastica*, 1911, fascicolo 2 e 5. Le deduzioni del Nardi, che poggiano sull'approfondire il modo di pensare di Avicenna, coincidono con ciò che io espongo nel primo paragrafo scritto e richiamano a p. 536 il risorgere di un agostinianismo neo-platonico verso il 1300, la cui esistenza non sarebbe stata mai sospettata se non l'avessero messa in piena luce le nuove scoperte di Krebs, *Meister Dietrich*, Münster, 1906 e di Baeumker, *Witelo*, Münster, 1908).

oggi rettificate, e altre ancora, rimaste a lungo enigmatiche, possono essere per lo meno avvicinate ad una soluzione.

Nei limiti di un breve scritto si possono naturalmente darne solamente alcune prove. Per rendere queste più istruttive che sia possibile, io scelgo fra ciò che mi è venuto in mente, sotto questo punto di vista, mentre studiavo da capo a fondo l'intera *Commedia,* alcune questioni, che forniscono la prova alle proposizioni ora asserite.

I. - La cosmologia di Dante

Allorchè Filalete scrisse il suo commento del Paradiso, aggiunse al primo canto un articolo abbastanza lungo « sulla cosmologia e la cosmogonia secondo le opinioni degli scolastici ai tempi di Dante (1).

Il dotto commentatore di Dante poggiava, nell'esposizione del sistema del mondo arabico-neoplatonico, che forma il fondamento della cosmologia scolastica, ma che subì per mezzo di Tommaso variazioni sostanziali, sullo scritto di Alberto Magno: « De causis et processu universitatis »; poi, in un secondo capitolo, Filalete mostra come questo sistema fu modificato da Tommaso. Spesso però, nelle annotazioni al testo del poema, non rimanda ai dettagli che riguardano Tommaso, ma a quelle parti del suo articolo che descrivono la cosmologia arabo-neo-platonica. Questo è già un segno che Filalete stesso aveva già osservato quale differente sfumatura assume la cosmologia di Dante, di fronte a quella dell'Aquinate. Ciò risulta specialmente riguardo all'efficenza delle così dette intelligenze, di quei spiriti celesti, che Tommaso considera con grande riserva, mentre Dante attribuisce loro un compito importante nell'organismo del mondo.

Secondo la sua esposizione del secondo canto del Paradiso, l'intelligenza suprema, che muove il cielo delle stelle fisse, riceve dal

(1) La prima edizione fu pubblicata nel 1849. Relativamente allo studio della Scolastica, allora ancora molto trascurato in Germania, è veramente meraviglioso constatare come Filalete, mediante lo studio personale, di cui parla già nella prefazione al Purgatorio, è penetrato profondamente nel mondo intellettuale del XIII secolo. Poichè questi studî cominciarono avanti il 1840, cioè innanzi che fosse pubblicata la prima edizione del Purgatorio, così Filalete rimane *originale* insieme ad Ozanam, il cui scritto: « *Dante et la philosophie catholique au XIII siècle* » fu pubblicato a Parigi nel 1839. Ciò risulta anche dal fatto che Filalete non menziona Ozanam allorchè tratta della letteratura utilizzata.

« primum mobile » la virtù nella quale è rinchiusa l'esistenza di tutte le cose inferiori del mondo. Questa intelligenza del cielo delle stelle fisse distribuisce questo essere alle sfere celesti più interne, che sono distinte da essa e contenute nel cielo delle stelle fisse. Queste sfere inferiori dispongono, per mezzo di successive suddivisioni dell'essere, le distinte virtù che hanno in esse, ai loro fini ed ai loro effetti sul mondo sublunare (*Parad.*, II, 112-120). Così tutti i cieli ricevono l'influenza dai cieli superiori e la comunicano agl'inferiori; più esplicitamente: L'intelligenza o anima che muove ogni cielo riceve la sua virtù da quell'intelligenza superiore del cielo delle stelle fisse, che a sua volta, in eterna contemplazione di Dio, gira intorno alla divinità e ne riceve in sè l'immagine e la virtù (II, 121-141).

Come mai Dante espone queste teorie neoplatoniche? Egli è, nel resto, seguace dell'Aquinate, che ha rigettate queste dottrine (1). Ed egli fece i suoi studi filosofici e teologici, probabilmente a Parigi (2), e ciò, in un tempo in cui Alberto Magno, nel quale Filalete riscontra molte opinioni simili, si è da lungo tempo ritirato dalla cattedra. In breve, *la questione per lo storico della filosofia* è questa: Donde ha attinto Dante, nel 1310-1320, questa cosmologia neo-platonica, dopo che Tommaso l'aveva già abbandonata cinquant'anni prima?

La risposta ci vien data dalle nuove ricerche sulla storia di quegli anni. Il neo-platonismo è bensì vinto ed abbandonato da Tommaso. Ma noi sappiamo che da Alberto Magno in poi si affermò

(1) Bruno Nardi, che conformemente al contenuto di questa prima parte del mio scritto, fa notare le differenze *cosmologiche* fra Dante e Tommaso, mi rinfaccia (p. 527, nota della pag. precedente): « Leggendo anche i recenti storici della filosofia medievale non è raro incontrarsi in frasi come queste »: "Il grande poeta italiano, che mise in terzine la teologia di S. Tommaso „ (Krebs, *Meister Dietrich*, pag. 135) ». Io debbo però scagionarmi dall'accusa, accennando che proprio nel mio *Meister Dietrich* ho mostrato molte volte Dante a fianco di Dietrich sotto il rispetto *filosofico*, in casi in cui Tommaso pensa diversamente. Quando però dico che egli mise in terzine la *teologia* di S. Tommaso, questa frase — non tenendo conto di alcune opinioni non tomistiche — sussiste tuttora. Appunto la teoria puramente teologica del *Lumen gloriae* e altre, di cui si tratterà in seguito, mostreranno ciò.

(2) Il soggiorno di Dante a Parigi viene testimoniato prima da Giovanni Villani e poi da Boccaccio. Kraus lo ritiene molto verosimile e lo mette proprio nell'anno tradizionale 1308 e forse anche negli anni seguenti. Kraus, *Dante, la sua vita e la sua opera*, Berlino, 1897, p. 66 seg.

nell'interno dell'ordine domenicano, alla cui scuola Dante principalmente si appoggia, *accanto* alla scuola tomista, una serie di filosofi, di tendenza *neo-platonica*, la quale, proprio al tempo di Dante, trova di nuovo nell'ordine rappresentanti risoluti. La serie di questi scrittori è contradistinta per mezzo dei concetti e dei nomi.

Lavori cosmologici di Alberto Magno (1).

Metafisica della luce, di Ulrico Engelberti di Strasburgo, nel 1270 (2).

Cosmologia espressamente neoplatonica di Dietrich di Freiberg, verso il 1300-1310 (3).

Commento all'elementatio theologia di Proklus, fatto da Berthold di Moosburg, verso il 1320 circa (4).

Inoltre, uno dei personaggi sopra nominati, che appartengono tutti all'ordine domenicano, Dietrich di Freiberg, è contemporaneo di Dante, e i suoi lavori sono messi con sicurezza intorno all'anno 1304, secondo la sua propria indicazione (5). Questa è proprio l'epoca, in cui, come si sa, Dante si è rivolto seriamente alle questioni filosofiche. Inoltre in Dietrich noi vediamo un uomo, che si appella all'esistenza di un numero di discepoli e di seguaci, insieme ai quali egli si trova in opposiozione con i « communiter loquentes », i Tomisti

Noi abbiamo dinnanzi un neo-platonico che, come Dante, *va in molte questioni d'accordo con Tommaso,* ma che dipende poi, per la teoria delle intelligenze e dell'animazione dei cieli interamente dai *neo-platonici*, specialmente da Proklus e da Avicenna, confessa apertamente questa dipendenza e difende le teorie di questi filosofi contro i Tomisti in un grande lavoro « sull'animazione dei cieli » e in un trattato « sulle intelligenze ». Finalmente in lui troviamo un teologo che si sforza di dimostrare come il suo modo di pensare possa conciliarsi con la fede cristiana.

Uno solo dei seguaci di Dietrichs ci è finora noto per nome, come scrittore: il summenzionato domenicano, *Bertoldo di Moosburg*, del quale esiste un commento su Proklus nella Biblioteca Vaticana.

(1) Vedi l'articolo di FILALETE dopo il primo canto del Paradiso.

(2) Per lui confr.: GRABMANN, *Zeitsch. f. Kert. theologie,* Innsbruck, 1905, p. 82 segg.; 315 segg.; 482 segg. e 607 segg.

(3) KREBS, *Meister Dietrich,* Münster, 1906.

(4) *Cod. Vat. Lat.* 2192. Conf. KREBS, *luogo citato* 22*. Sull'epoca della sua vita, *luogo citato* 50, nota 2. Ho incaricato un giovane collega in Roma di studiare questo codice dal punto di vista della storia della filosofia.

(5) KREBS, *op. cit.*, p. 3 e 27*.

Tutto ciò dimostra come Dante potesse giungere alle sue esposizioni, rispetto a Tommaso completamente antiquate. Non è necessario di qualificarlo assolutamente come discepolo di Dietrich di Freiberg, o come lettore dei suoi scritti, sebbene l'affinità fra i due sia spesso sorprendente. Ma noi ora sappiamo che il suo neo-platonismo nella cosmologia, non era antiquato nell'epoca sua, ma che egli entra con queste vedute a far parte di una schiera, di una corrente domenicana interna, i cui rappresentanti, proprio al suo tempo, erano moderni. Alla sequela dei Domenicani: Alberto, Ulrico Engelberti, Dietrich di Freiberg, e Bertoldo di Mosburg, si deve unire d'ora in poi anche il nome di Dante Alighieri (1). Da quando Clemente Baemker ha scritto il suo libro istruttivo sul filosofo ed ottico Witelo, siamo a conoscenza di una particolarità molto degna di nota, del neo-platonismo medievale, più esteriore, ma molto degno di nota, che si trova anche in Dante, in opposizione con Tommaso d'Aquino.

Io intendo la così detta *metafisica della luce,* di cui Baeumker, nel menzionato lavoro, descrive la storia da tempo dei neo-platonici pagani fino agli scolastici. Alberto Witelo e Bonaventura sono tra fra i sostenitori di questa metafisica della luce, non però Tommaso d'Aquino. Secondo quella teoria, Dio è propriamente vera luce, non da indicarsi così solo figuratamente. Giacchè la luce *spirituale* è la *vera* luce, la luce *corporea* ne è solamente una degenerazione più volgare e più bassa. Questa metafisica della luce, rigettata da Tommaso, si trova in Dante, e Otto Miller in una dissertazione fatta a Friburgo (2), vi attira la nostra attenzione, in parecchi, anzi in molti punti del Paradiso. Alla schiera Alberto, Witelo, Bonaventura, come la forma Baeumker, appartiene anche il suo menzionato *Ulrico Engelberti* di Strasburgo, che è egualmente un seguace della metafisica della luce (3). Così anche *questa* originalità della cosmologia dantesca viene ricondotta a quella sottocorrente dell'ordine domenicano, posteriore ad Alberto ed a Tommaso, che noi abbiamo menzionato più su e che al tempo in cui Tommaso cominciò a farsi strada grado a grado come maestro dell'Ordine, ha rappresentato

(1) Ho scritto queste frasi prima di venire a conoscenza del lavoro di Bruno Nardi. Quivi sono esposti più ampiamente simili pensieri ed è specialmente esaminata la relazione fra Dante e Avicenna.

(2) O. Miller, *Dantes Geschichts philosophie,* Hildesheim 1912, p. 15, nota 3.

(3) Krebs, *Meister Dietrich,* p. 75 segg. e spec. 78.

ancora, per decine di anni un neo-platonismo cristiano, *in opposizione a Tommaso.*

2. - Particolari teologici

Se le recenti ricerche *storico-filosofiche* ci hanno da prima insegnato a riconoscere una questione dantesca e poi a risolverla, un più profondo studio *teologico* della Scolastica fa, d'altra parte, luce su diverse questioni che avevano bensì attirata l'attenzione dei commentatori, ma per le quali esse non avevano avuto mai una parola di spiegazione. Così un fatto spesso menzionato dai commentatori è *che il nome di Dio e di Maria non viene quasi mai nominato in tutto l'inferno.* Talvolta il nome di Dio è pronunziato, ma il più delle volte però esso è parafrasato.

Perchè fa ciò Dante? E *da quale punto di vista* parte egli per tacere o nominare il nome di Dio nell'*inferno?* Uno sguardo a Pietro Lombardo e a Tommaso ci dà piena spiegazione alle due domande. Lombardo dice: (Liber quartus sententiarum, d. 50): le tenebrae exteriores, di cui parla la scrittura, sono tanto tenebre materiali nel luogo infernale, quanto tenebre spirituali, cioè una certa dimenticanza di Dio e delle cose divine, quaedam oblivio Dei. Come spiegazione più particolare egli dice dei dannati: « Essi saranno tormentati tanto, che potranno appena rivolgere nei loro tormerti il pensiero a Dio ». Tommaso dice, commentando queste parole (qu. 2, a 2, quaestiunc 2 segg.): Essi non pensano mai più a Dio, come all'*origine del bene.* Ma in quanto egli è *autore del loro castigo*, vien sempre ricordato loro in modo doloroso, e così essi lo odiano come odiano il loro castigo.

Dante ha espresso in modo straordinariamente delicato questo insegnamento scolastico, per mezzo del contegno delle persone che operano nell'inferno: Ogni qualvolta si parla di Dio come la causa prima di un consiglio provvidenziale, specialmente come colui che ha voluto il viaggio di Dante, il suo nome viene parafrasato, come se fosse dimenticato qui, in queste tenebrae exteriores (1). Se però Dio viene realmente nominato una volta nell'inferno, ciò

(1) Così, p. es., presso l'Acheronte, *Inf.*, III, 95: « Vuolsi così colà dove si puote ciò che si vuole ».

avviene solamente perchè uno dei dannati l'oltraggia e lo bestemmia (1). Lo schivare quasi totalmente il nome di Dio nell'inferno, come pure le poche eccezioni a ciò sono dunque applicate da Dante secondo la teoria dell'Aquinate sull'*oblivio Dei*, insegnata dal Lombardo.

Un altro fatto, che non dà all'occhio di una lettura superficiale, ma diventa un problema per il conoscitore della Scolastica, è la rappresentazione degl'ignavi e la loro punizione nel vestibolo dell'inferno. Dante mette questi vili nella medesima schiera degli angeli che non si dichiarano nè per Dio, nè per Lucifero. Nessuno dei commentatori tedeschi rileva che questi angeli accidiosi non esistono nella teologia ecclesiastica. Anche il teologo Hettinger registra semplicemente che Dante insegna così, senza notare la singolarità della teoria (2). Confesso che qui veggo solamente la quistione, senza poter trovarne la soluzione. Scartazzini dà un primo indizio indicando la Stromata di Clemente Alessandrino, VII, c. 7 (Migne, P. G., 9, 465) dove dice: « Alcuni degli angeli sono precipitati per inerzia, perchè inclinati egualmente ad ambedue parti, non hanno saputo assumere, facendosi violenza, un singolo atteggiamento deciso ». Sarebbe interessante investigare come questo « teologumenon » dell'antica scuola alessandrina, attestato verso l'anno 200 da Clemente, a grado a grado abbia assunta nel Medio Evo la forma di leggenda popolare e sia giunto a Dante fuori della scuola di teologia. Purtroppo finora non ho trovato ancora nulla su di ciò.

Dante tratta poi gli uomini ignavi così duramente, perchè ne ha in Tommaso il necessario fondamento. Tommaso dice: Ogni azione umana, in quanto essa avviene con riflessione è ragionevole ed è ordinata ad un fine ragionevole. Con ciò essa diventa, nel medesimo tempo, buona; poichè, secondo Tommaso, per l'uomo il ragionevole è al tempo stesso il bene. « *Quando dunque un'azione riflessa non è ordinata ad un fine adeguato, contraddice con ciò alla ragione ed ha quindi i caratteri del male* » (I, II, 18, a. 9). Nei casi particolari dunque non vi sono azioni addirittura indifferenti, eseguite con ragionamento. Indifferenti sono solo quelle azioni fatte senza ragione, « Come, p. es., quando uno si liscia la barba, e simili ». Ogni azione od omissione ragionevole, o è ordinata al fine retto e con ciò buona, o non lo è e perciò è cattiva. L'atteggiamento semplicemente pas-

(1) Confr. l'imprecazione di Vanni Fucci, *Inf.*, XXV, 3.
(2) Hettinger, *Die theologie dei göttlichin Komödie*, Colonia, 1879, p. 38.

sivo, che non si decide per un fine ragionevole, contradice già in sè alla ragione ed è con ciò cattivo: Dante quindi ha agito secondo il concetto di questa sublime etica scolastica quando ha reso spregevoli gl'irresoluti e li ha condannati.

Un problema che, strano a dirsi, non vien riconosciuto per tale dalla maggior parte dei commentatori, è il limbo dei pagani, come lo concepisce Dante. L'insegnamento della Chiesa non lo riconosce e Antonino da Firenze nelle sue cronache (1) rimprovera a Dante di esprimere qui un errore pericoloso. Tommaso, e con lui Antonino da Firenze, insegna che anche i pagani, i quali non sanno nulla di Cristo, o s'innalzano con l'aiuto della grazia alla fede nell'amore di un Dio Redentore, e sono così uniti spiritualmente con Cristo e salvi, o, a causa del disprezzo della grazia, cadono in peccati individuali e si dannano; che però la « sola ignoranza di Cristo » non li esclude dal cielo (2). Quindi la supposizione da parte di Dante di un limbo dei pagani è una cosa strana, nella quale, p. es., Hettinger non si addentra, ma che per noi, avuto riguardo al suacennato e contrario insegnamento degli scolastici, rappresenta un problema. La soluzione risulta a chi considera qual'è la prigione di Virgilio. Questi poteva ottenere nel pellegrinaggio oltramondano la parte che ebbe nella vita di Dante, solamente se non apparteneva alla schiera dei beati, ma neanche al numero dei dannati alla pena del danno. Giacchè egli doveva eseguire la parte di un conduttore naturale verso Dio, questa sua posizione nel poema richiedeva che egli appartenesse ad un luogo, come Dante ha descritto il limbo. La parte di Virgilio dunque fu quella che costrinse Dante ad una costruzione antiteologica. Anche i commentatori medievali di Dante hanno riconosciuto ciò. Antonino da Firenze narra che i difensori di Dante dicevano a suo discarico che egli insegnava questo limbo non come espressione della sua convinzione di fede, ma solamente per il riguardo del poema: « dicunt eum istud non sentisse, sed ut poetam finxisse » (*l. c.*).

La descrizione che Dante fa di Francesca da Rimini, e del suo amante Paolo, eternamente congiunto a lei, è celebre presso i let-

(1) Pars tertia, ed. Basilbae, 1502, titulo 21, capitulo 5, § 2, pagina 102, verso.

(2) ANTONINO, *l. cit.*, TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologica*, II, II, 2 a. 7 ad 3; confr. *in libr. Sent.*, III, d. 25, qu. 2, a. 2, quaestiunc. 2 ad 3. Gli scolastici ammettono bensì un limbo per i pargoletti non battezzati ed anche un limbo per gli adulti, che fu abitato fino alla prima domenica di Pasqua. Da allora in poi non esiste più per gli adulti.

tori ed i commentatori, e viene scelta volentieri dagli artisti come soggetto di rappresentazioni figurative. Anche qui vi sono problemi, dei quali bisogna trattare. Può sembrar duro ad anime sensibili che Dante condanni una coppia di amanti, che egli sa dipingere in una maniera così delicata e compassionevole, al tremendo castigo eterno per un solo istante di amore illecito. A prima vista può sembrare scandaloso a lettori, che pensano teologicamente, che due dannati si mostrano congiunti nell'inferno con una così commovente intrinsichezza. La soluzione per ambo i dubbî ci vien data dalla teoria dell'inferno degli scolastici.

Tommaso dice: L'uomo, commettendo il peccato mortale, sposta il suo fine dal bene eterno, Dio, nelle creature transitorie. Giacchè dunque l'intera vita viene ordinata al suo fine, così il peccatore, appunto per mezzo del peccato mortale, ordina la sua vita a quell'appetito peccaminoso e *persisterebbe* — come dice Tommaso — *volentieri eternamente nel peccato, se ciò fosse possibile* (*Sent.*, IV, 46, qu. 1, a. 3). Perciò Gregorio Magno dice (*34 Moralium*, c. 19): « Essi vivrebbero volentieri eternamente, per poter persistere senza fine nel peccato, poichè essi aspirano più fortemente al peccato che alla vita ». « Se dunque il peccato di fatto è solamente temporaneo, pure esso è eterno secondo il volere, e perciò degno di pena eterna ». (Citato da Tommaso, *l. c.*, ad 1). Anche Bonaventura disse (nel *Breviloquium*, VII, 6, n. 3 e 4): Il peccato mortale procede da una volontà, che vorrebbe dilettarsi *eternamente* nel peccato: « a voluntate procedit, quae in peccato vellet *perpetuo* delectari ».

A questo *totale allontanamento* da Dio e a questa *dedizione eterna* (per desiderio) alla voglia passeggera, corrisponde anche il contegno dei dannati nell'altro mondo, che Tommaso (*IV. Sent.*, 50 qu., 2, a. 1) caratterizza brevemente così: « Iniquitatem volunt, sed poenam refugiunt ». Essi sono *tuttora* attaccati al loro appetito peccaminoso, « voluntas malitiae in eis remanet », il volere perverso rimane in essi; la loro contrizione è solo dolore del castigo, che sopportano: « Poenitebunt tantum per accidens, inquantum affligentur de poena quam pro peccato sustinent ».

Dante illustra per mezzo dell'episodio di Francesca ambedue questi pensieri scolastici, tanto il motivo eterno, che sta nella decisione della volontà, interamente allontanata da Dio, quanto il rimanere attaccato al peccato nel mondo di là, unito al dolore per il castigo. A richiesta di Dante l'infelice descrive il breve momento di

diletto amoroso, che causò la loro morte, ma si esprime così sulla forza di quest'amore

> Amor, che a nullo amato amar perdona,
> Mi prese del costui piacer *sì forte,*
> *Che, come vedi, ancor non mi abbandona.*
> Amor condusse noi ad una morte.
>
> (*Inf.*, V, 103-106).

La delizia amorosa fu breve, ma la volontà scelse per sempre, e, anche nell'altro mondo, rimane attaccata alla sua scelta. Però la pena duole ai due; Paolo piange così fortemente che Dante stesso sviene per compassione e Francesca dice le celebri parole:

> . . . . . Nessun maggior dolore
> Che ricordarsi del tempo felice
> Nella miseria e ciò sa il tuo dottore.
>
> (*Inf.*, V, 121 segg.).

L'episodio di Francesca commuove i poeti e gli artisti, esso commuove fino alle lagrime lo stesso suo autore, Dante. Ma il valore poetico di questo celebre passo del poema non deve farci dimenticare che noi abbiamo qui un esempio classico dell'esattezza con la quale Dante, nelle scene dell'altro mondo, si attiene alle teorie della scolastica. Nella volontà, che lascia Dio per scegliere, in vece sua, un bene terreno, sta, nonostante l'atto passaggiero e temporaneo una decisione eterna, un momento d'eternità. Chi si diparte dalla vita in questa disposizione della volontà, rimane legato ad essa, sta attaccato al peccato anche nell'altro mondo, quantunque ne abborra e ne deplori il castigo. Tale l'insegnamento degli scolastici sul peccato mortale e sull'inferno. E Dante ha meravigliosamente rappresentato questa teoria, fin nei minimi particolari, nell'episodio di Francesca.

3. - Controversie scolastiche verso il 1300-1320

Vorrei qui ora menzionare soltanto, anzicchè esporre realmente, un'altra serie di problemi che si trovano in una lettura attenta della *Commedia,* e avendo riguardo alla condizione di quei tempi Io intendo parlare del fatto, che in Dante alcune teorie vengono trattate in modo straordinario e particolareggiato, perchè costitui-

vano proprio al tempo in cui si redigeva la *Commedia* scottanti quistioni del giorno.

Posso qui contentarmi di brevi constatazioni. Troviamo in Dante nell'XI canto dell'inferno una dettagliata dissertazione, fatta secondo lo spirito di Aristotele e di Tommaso, sulla questione dell'usura e degl'interessi. Perchè? Gli anni, durante i quali Dante scrisse questi versi, erano importanti per la discussione del problema dell'interesse. Tutta la pratica commerciale, anche quella della Curia papale, spingeva al sorgere di quel giusto interesse, che oggi è ritenuto da tutti come naturale. Ma la predica dell'usura e le antiche, tradizionali opinioni internazionali e contemporaneamente interconfessionali sulla riprovevolezza dell'usura provocavano sempre nuove proteste contro l'esazione degl'interessi, come la praticavano gli usurai. Nel concilio di Vienna fu di nuovo dichiarato che era proibito esigere interessi, ed eretico l'affermare il contrario e tutte le pretese d'interesse esistenti — non però quelle giuste indennità che noi *oggi* chiamiamo interesse — furono dichiarate nulle (1). Il Concilio di Vienna fu tenuto nell'anno 1311 e negli anni immediatamente susseguenti Dante scrisse il suo *Inferno,* nel quale egli dimostra tanto sapientemente essere peccato l'esigere interesse.

Il medesimo Concilio pronunziò anche una decisione dogmatica sul « *lumen gloriae* » insegnato da Tommaso d'Aquino, che ci rende capaci, nell'altra vita, alla visione di Dio. « Quanto più risplende in un eletto il lume della gloria, tanto più completa diviene la sua visione e tanto maggiore la sua gioia interiore » (*In IV librum Sententiarum,* d. 49, qu. 1, a. Solutio 2). Si può illustrare mai questa teoria in modo più bello che non l'ha fatto Dante facendo risplendere Beatrice di più pura bellezza ad ogni ulteriore salita, facendo pervenire Dante, per mezzo della luce sfolgorante in lei, a sempre maggiore felicità intrinseca? Ma Dante fa esporre questa dottrina anche teoricamente dai beati del cielo. Salomone dice intorno a ciò (*Par.,* XIV, 37-42).

. . . . . Quanto fia lunga la festa
Di paradiso, tanto il nostro amore
Si raggerà intorno cotal vesta.
La sua chiarezza seguirà l'ardore,
L'ardor la visione, *e quella è tanta*
Quanta ha di grazia sopra il suo valore.

(1) Fedor Schneider, *Das tirchliche zinsveibot und die curiale Prascis* in XIII Jahrh. Festgabe dedicato ad Enrico Finke, Münster 1904, 127-167.

La grazia, qui menzionata, è il « lumen gloriae » tomistico, del quale Tommaso dice nella « *Summa theologica* » (I, 12 a. 5): « Giacchè la nostra ragione creata non basta a vedere Dio come è, così deve esserle accresciuto la forza della conoscenza mediante la *grazia* divina..... E questo è il « Lumen gloriae ».

Anche Pietro Damiani esprime una volta ancora questa teoria:

> *Luce divina* sopra me s'appunta
> Penetrando per questa ond'io m'inventro;
> La cui virtù, con mio veder congiunta,
> Mi leva sopra me tanto, ch'io veggio
> La somma Essenzia della quale è munta.
> (*Par.*, XXI, 83-87).

Questa teoria del *Lumen gloriae* aveva a quei tempi una grande importanza. Come è stato detto, Tommaso aveva insegnato la necessità di essa per la visione di Dio. La mistica araba, con la sua teoria della capacità dello spirito umano per la visione di Dio, non aveva bisogno del Lumen gloriae. Essa minacciava di attirare all'eresia anche gran numero di cristiani dallo spirito esaltato e attentava così alla questione vitale del Cristianesimo. Giacchè, se l'uomo è abilitato per natura alla visione di Dio, cade l'assoluta necessità della grazia e con ciò la necessità dei sacramenti e della Chiesa. Meister Dietrich, al quale Dante si avvicina sotto l'aspetto filosofico, tentò una teoria di compromesso, che mescolava pensieri fondamentali della mistica neo-platonico-araba con elementi agostiniani e voleva metterli in armonia con la necessità della grazia, ma rigettava il *Lumen gloriae,* come superfluo. In un apposito scritto polemico Dietrich difese la sua dottrina contro la scuola tomistica (1).

(1) KREBS, *Meister Dietrich,* 70*p. segg. De tribus difficilibus articulis, Secundo: *De visione beatifica.* Ivi chiama la tesi tomistica « magis mirandum quam quod aliquis multum debeat esse sollicitus ad hoc improbandum propter *ruditatem positionis* » (*Loc. cit.*, p. 78* conf. p. 116 segg.). Il Concilio di Vienna diede ragione a Tommaso e negli anni immediatamente seguenti il Concilio, Dante dà a questa teoria una magnifica forma poetica nel suo Paradiso.

G. GABRIELI
libero docente nella R. Università di Roma

DANTE E L'ISLAM

Contro la Memoria di Mig. Asin intorno alla "Escatologia musulmana nella Divina Commedia"

SOMMARIO. — 1. Universalità d'ispirazione e di concetto nella *Divina Commedia:* come vada intesa e dimostrata nella ricerca comparativa con le letterature straniere, in particolare con le orientali. Nostro proposito di riassumere la discussione critica svoltasi nella stampa internazionale intorno alla tesi di M. Asin, della quale facemmo in apposito opuscolo particolare completa esposizione. — 2. Probabile origine ed evoluzione della leggenda musulmana dell'Ascensione, secondo recenti studî orientalistici, con prevalente contributo di elementi cristiani orientali. — 3. Esame dei raffronti istituiti dall'Asin tra i testi musulmani e la *Divina Commedia.* Primo gruppo, relativo alla topografia o schema architettonico e grafico dei regni d'oltretomba: considerazioni generali, — 4. e particolari: sul *a)* Limbo e il *b)* Purgatorio. *c)* Che valore ha l'argomento degli schizzi grafici d'ibn Arabi. — 5. Secondo gruppo, della topografia morale, o criteri inventivi e distributivi delle pene e dei premi. *a)* Il castigo del gelo. *b)* La rappresentazione del gaudio celeste. — 6. Terzo gruppo, in rapporto alla scenografia e iconografia dell'azione fittizia nella visione: *a)* Virgilio e Gabriele, *b)* Lucifero e Iblís. — 7. Quarto gruppo: i fini, i sensi e lo spirito delle due raffigurazioni escatologiche; la dottrina enciclopedica, il colloquio con Adamo. — 8. Quinto gruppo: i simboli: *a)* le Fiere che intercettano il passo, *b)* la femmina seduttrice, *c)* l'Aquila e il Gallo parlante, *d)* perfino Caronte e Minosse. — 9. Sesto gruppo o degli episodi: *a)* la Terra veduta dal Cielo, *b)* il duplice lavacro nei fiumi del Paradiso terrestre. — 10. Episodio critico della visione: l'incontro con la donna amata; la poesia dell'amore mistico nei poeti e mistici arabi, e nel "dolce stil novo". — 11. Duplice errore fondamentale nella ricerca dell'Asin. — 12. Quali punti di contatto sicuro o verisimile siano tra il pensiero dantesco e il mondo islamico: *a)* Dante, e la scienza e la storia arabica; *b)* il Maometto dantesco. — 13. Com'è stata, e come doveva esser condotta la ricerca dell'Asin. — 14. Suoi meriti indiscutibili e cospicui, anche nella illustrazione storico-letteraria del pensiero dantesco. — 15. Riconoscenza doveroca degl'Italiani verso l'Asin, dai cui studî la *Divina Commedia* dimostrasi più grande e più universale.

1. Come tutte le opere veramente grandi, ed essenzialmente poetiche — cioè spontanee ed originali — del pensiero umano, il poema di Dante, a cui in verità, e per tanti sensi, « ha posto mano e cielo e

terra », è opera universale: s'indirizza cioè al genere umano, a tutti gli uomini d'ogni tempo e luogo, ai quali possa arrivare, e loro rivolge un messaggio che li interessa tutti in quel che hanno di più vivo e di più profondo, parlando ad essi un linguaggio di bellezza e di verità intorno ai primi e massimi problemi dello spirito: la vita e la morte, il bene ed il male, la virtù ed il peccato, l'espiazione e l'innocenza, la pena ed il premio eterni. È ovvio dunque che, a produrre opere siffatte, di costituzione elementare naturalmente complessa e collettiva, abbia contribuito, direttamente o indirettamente, da vicino o da lontano, tutto il genere umano ad esse anteriore; onde le nostre menti, abituate alla riflessione storica e filosofica, cioè all'analisi critica, cercano e credono distinguere in quei messaggi, che arrivano a noi come dal centro della più profonda coscienza umana, le varie molteplici voci che d'ogni parte concorsero ad esprimerli, ad articolarli nel luogo e nel tempo, dove e quando ciascun d'essi fu da una grande anima concepito, da una bocca o da una mano consapevole pronunziato, espresso, bandito nel mondo.

Così la *Divina Commedia* (è stato giustamente osservato) è la vera « Somma poetica » del Medio Evo: chinandosi con simpatia e vigile attenzione su questo poema sacro, s'ode veramente e si distingue un mormorìo di lamenti e di preghiere, di speranze e di trepidazioni, di spavento e d'amore, di pianto e di gioie, che parte dal più intimo fondo, dal cuore più centrale dell'umanità. Dietro al Poeta cristiano e italiano del trecento che, meditabondo e radioso, torna alla tormentata esistenza dell'esilio dalla sua peregrinazione d'oltretomba, noi intravediamo oggi vie e sentieri che s'allungano e si profondano perdendosi nei più lontani orizzonti della storia, nell'Asia anteriore e nell'Egitto antichissimo, in Caldea, nella Persia, nell'India, dovunque gli uomini, da millennî, hanno sognato, meditato, parlato o scritto, con la parola o con l'immagine, con le istituzioni di vita civile o religiosa, con l'altare o con la tomba, sui problemi del dolore e del male, sul mistero della vita e della morte.

Ma quando dalla indeterminata supposizione logica e storica passiamo alla precisa ricerca di analisi o storia letteraria, tentando di fissare il tracciato di quelle vie, l'itinerario di quelle idee, immagini, sentimenti, figurazioni, sulla vita d'oltretomba che verosimilmente confluirono alla concezione e specialmente alla elaborazione dantesca, le linee ci si confondono e s'annebbiano; onde siamo costretti, se non vogliamo vagare e smarrirci nel buio, a raccogliere il nostro sguardo, e intensificarlo nello spazio e nel tempo, attorno

al Poeta, permettendoci di scostarci o dilungarci alquanto da lui, cioè dal suo immediato contorno geografico e storico, solo quando ed in quanto egli stesso ce ne dia indice od assenso; o ci risulti procedimento legittimo in virtù del criterio fondamentale d'ogni ricerca comparativa, quello della semplicità, della facilità e della naturalezza; tanto più nel campo precipuo del mondo visionistico, il più strano ed anormale fra tutti quelli dell'immaginazione, dove è difficilissimo distinguere l'originale dal derivato, la reminiscenza dall'invenzione.

Alla stregua di questo spesso negletto criterio, che è poi mera norma logica o di buon senso, naufragano tutte le meglio architettate ricerche od esplorazioni erudite, compiute da alcune decine di anni in qua, attraverso i più lontani campi di letterature straniere specialmente orientali, con l'intento d'illuminare la genesi remota della *Divina Commedia*: ultima quella del dottissimo arabista e teologo spagnuolo, don Miguel Asin Palacios, come abbiam tentato di mostrare in un precedente opuscolo sull'argomento (1), con la esposizione particolareggiata della questione e con alcune osservazioni critiche preliminari.

Ci proponiamo ora di raccogliere, riassumere e discutere qui le più rilevanti osservazioni ed opposizioni mosse alla tesi dell'Asin, — e particolarmente i rilievi e rettifiche sui raffronti da lui istituiti tra la *Divina Commedia* e le leggende escatologiche musulmane — utilizzando, insieme con i nostri particolari appunti, le critiche più autorevoli pubblicate sin oggi intorno alla sua Memoria, la quale ha avuto, e meritamente, il suo quarto d'ora di celebrità o attenzione generale. Giornali e riviste, conferenze e discussioni accademiche ne hanno trattato, in Italia e all'estero, sollevando consensi o contrasti vivaci, stupore o sgomento, largo interessamento particolarmente tra noi (2).

(1) G. Gabrieli, *Intorno alle fonti orientali della* « Divina Commedia ». Roma, Tip. Poliglotta, 1919 (estr. da *Arcadia*, III).

(2) Mi limito a menzionare qui le recensioni più sostanziali: da quelle prevalentemente ma non esclusivamente espositive, del romanista olandese J. J. Salverda nel *De Gids* di Amsterdam (1919, n. 8), dell'orientalista americano Duncan Blak Macdonald nella *The Review* di New York (1919, giugno 21, p. 128-129), del nostro illustre iranista I. Pizzi nel *Giornale storico della letteratura italiana* (1919, vol. LXXIV, pp. 99-116), del geniale pubblicista francese A. Bellesort nella *Revue des deux mondes* (1° apr. 1920, pp. 556-579), da mia del già citato opuscolo (Roma, 1919), la dotta e precisa recensione del-

Dalla pubblica discussione noi ritrarremo, in special modo dalle ultime recensioni critiche elencate in nota, con più d'una nostra aggiunta o rincalzo, gli argomenti interni ed analitici d'una ragionata per quanto sommaria confutazione, da aggiungere a quelli piuttosto esteriori e meramente logici o storici da noi esposti nel precedente opuscolo, ed agli altri particolarmente letterari od estetici lumeggiati in altro nostro libretto su *Dante e l'Oriente* di recente pubblicazione (Bologna, Zanichelli, 1921).

Ma innanzi tutto ritengo opportuno accennare qui brevemente all'origine stessa o genesi della leggenda musulmana, che è a base delle principali visioni escatologiche islamiche, il *Miirâg*, cioè Ascensione o Visita di Maometto al mondo d'oltretomba — quale risulta dai più recenti studî fatti sull'argomento per cura di orientalisti e studiosi di storia delle religioni (1), dietro le orme già segnate or

l'arabista C. A. Nallino (*Rivista degli studî orientali*, VIII, 1921, 800-819), — a quelle poche specialmentecritiche e variamente dissenzienti di filologi e dantisti nostri, quali F. Torraca (*La Critica*, 1920, XVIII, 1°, pp. 50-52), G. Mazzoni (*Rassegna letteraria*, 1920), B. Sanvisenti (*Vita e Pensiero*, X, giugno 1920, pp. 385-392), V. Rossi (*Pagine critiche*, I, 1920, 100-104) — ed alle altre, pur poche, critico-ricostruttive del chiaro islamista francese L. Massignon (*Revue du Monde Musulman*, XXXVI, 1919, pp. 23-57), di G. Busnelli (*Civiltà Cattolica*, 1920, III, 402-415), ultima — più ampia e più sagace fra tutte, largamente espositiva, acutamente critica e garbatamente demolitrice — quella di E. G. Parodi (*Boll. Soc. Dant. It.*, XXVI, 1919 [1920], 133-181). Fra le altre recensioni o annunzi espositivi, notevoli per il nome degli scrittori o il periodico su cui furono pubblicati, menzionerò ancora quelli degli orientalisti F. Nau (*Rev. de l'Or. Chrét.*, 3, I, 1918-19, 108-109), T. W. Arnold (*Mod. Language Rev.*, XIV, 1919, 436-439), Moh. Bencheneb (*Rev. Afric.*, nn. 300-301, 1919, 483-493), G. Levi della Vida (*Bilychnis*, 1920); e fra i non orientalisti: A. Codazzi (*Nuovo Giorn. Dantesco*, III, 1920, 138-146), Gertr. Leigh (*Notes a. Queries*, avril 1920), St. Wheeler, P. Toynbee, Th. Okey (*Times Liter. Supplem.*, 1920, july 1-8-15). È notevole che nè i dantisti nè gli orientalisti tedeschi, a quanto io ne sappia, si sono ancora pronunziati sulla Memoria dell'Asin.

(1) A. A. Bevan, *Mohammed's Ascension te Heaven*, in *Beihefte. d. Zeitschr. f. Alt-Testam. Wissensch.*, XXII (Studien J. Wellhausen gewidmet), 1914, 49-62; B. Schrieke, *Die Himmelsreise Muhammed's*, in *Der Islam*, VI (1915), 1-29; J. Horovitz, *Zur Muhammedlegende*, in *Der Islam*, V (1914), 41-53, *Muhammeds Himmelfahrt*, ibid., IX (1919), 159-183.

Per la letteratura apocalittica giudaico-cristiana, vedi F. Cr. Burkitt, *Jewish a. Christian Apocalypses*. London, 1914 (Brit. Academy, Schweich Lectures).

Un'acuta analisi generale della Leggenda del *Miirâg* in rapporto alle sue

son più di 60 anni dall'illustre storico del Corano, Th. Nöldeke (*Gesch. des Qorans,* 2ª Aufl. umgearb. v. Fr. Schwally; Leipzig, 1909, 1919) e, non è molto, seguite dal nostro Caetani (*Annali dell'Islam,* I, Introd., § 221).

***

2. *a*) Mentre l'Asin preparava e pubblicava nel febbraio del 1919 la sua dotta Memoria intorno ai riflessi cristiani ed alla congetturata imitazione dantesca della Leggenda escatologica musulmana (Visione o Peregrinazione di Maometto attraverso il Paradiso e l'Inferno islamico: complemento — come dice lo Sprenger — dell'islamico *Evangelium infantiae*), studiando la evoluzione e rielaborazione letteraria, teologica e mistica di essa dai primi secoli dell'Islam sino al mistico andaluso ibn Arabi († 1240 Cr.) altri orientalisti, specialmente anglosassoni, approfondendo lo studio del *Miirâg* nella sua forma anteriore più antica e nei suoi elementi originali, venivano a conclusioni parecchio diverse da quelle prospettate dal Blochet nei suoi studi su questa leggenda (1899-1901), e che avrebbero forse meravigliato lo stesso Asin, se le avesse tenute presenti, e forse l'avrebbero indotto a esser più cauto nella valutazione di priorità e influenza islamica delle rappresentazioni escatologiche maomettane sulle cristiane medievali in generale e dantesche in particolare.

Le conclusioni di queste ricerche si possono così riassumere. Verso la fine del primo secolo dell'Égira (settimo dell'E. V.) la leggenda del *Miirâg* era da poco formata ed aveva ancora il valore di semplice visione, non di reale e miracolosa assunzione od ascensione al cielo, se nella « Disputa fra il cristiano e il saracino » di Giovanni Damasceno († c. 748 H.: cfr. Becker, in *Zeitschrift für Assyriologie,* XXVI, 1912, 181) poteva il primo affermare al secondo che il preteso profeta arabo non aveva compiuto nessun miracolo che ne rendesse degna di fede la missione profetica. Aggiungo, per mio conto, che questa interpretazione, diciamo così razionale se non razionali-

varie fonti (visioni giudaico-cristiane da una parte, rappresentazioni ellenistico-mitriache dall'altra) ha fatto Tor Andrae nella sua dotta tesi di privata docenza alla Facoltà Teologica di Upsala: *Die Person Muhammeds in Lehre u. Glauben seiner Gemeinde,* Stockolm 1917, pp. 39-46, 68-73, 78-85, quest'ultime dedicate a illustrare i rimaneggiamenti mistici o sufici della « Ascensione ».

stica, della leggenda si può considerare come durata ancora per più d'un secolo, sino e forse oltre il califfato di al-Mamûn, se la così detta *Apologia cristiana* di al-Kindi (cfr. JRAS., 1882), che si dà per composta appunto verso l'830 di Cr. (ma fu forse anche più tarda, quantunque certo anteriore ad al-Bîrûni † che la cita) nella sua confutazione polemica dell'Islam, non enumera il *Miirâg* tra i miracoli attribuiti a Maometto.

Il che non importa che da un pezzo la leggenda del *Miirâg* non fosse già sorta e svolta nelle sue linee fondamentali sul noto versetto coranico XVII, 1. « La lode a Dio, il quale fece viaggiar di notte il servo suo dal Tempio sacro (della Mecca) al Tempio più lontano (di Gerusalemme?), per fargli vedere i suoi portenti ». Il quale versetto, che — con un altro o due (il 62 e il 96) dello stesso capitolo —, in origine e nell'intenzione di Maometto, deve aver accennato vagamente a un sogno, visione (*ruyà*), o promessa di visione portentosa da parte di Allah al suo Profeta, con nessun accenno od allusione al Cielo nè all'Inferno (perchè in quel periodo meccano della predicazione di Maometto, a cui il passo coranico sicuramente risale, sotto il termine « segni » *ayyât* o portenti della onnipotenza divina, sono particolarmente indicati quelli visibili e sparsi nella natura: la vegetazione, la luce, l'alternativa del giorno e della notte, delle stagioni, ecc.): questi versetti dunque vennero presto dai lettori ed espositori del Corano messi in rapporto con altri luoghi coranici (VI 35-125, XV 14-15, XVII 92, LIII 1-18, LVII 9, LXXXI 19-23, ecc.), dove più o meno apertamente si allude ad Angeli, a messaggi o messaggeri celesti, a salite e discese dal cielo, a scale che possano menarvi, a descrizioni paradisiache, ai sette cieli astronomici (di probabile provenienza babilonese), al Trono di Allâh, al celebre albero di Loto sull'estremo limite (del mondo abitato), *Sidrah al-muntahà* ecc. Queste e simili connessioni, per vere o supposte analogie, avvalorate e colorite da probabili reminiscenze bibliche di libri canonici (Genesi XVIII, 24-32, I Samuele 3, 3-10, I Mosè 2-10; in particolare il celebre sogno di Giacobbe e l'incontro di lui con gli angeli), nonchè da riflessi apocalittici cristiani o giudaici; messe in opera dall'attività mistificatrice di alcuni tradizionisti primitivi (quali ibn Abbâs † 687 Cr., abû Sa'îd al-Khudri † 690 Cr. ecc.), e moltiplicate dalla naturale tendenza a magnificare e trasfigurare la persona del Profeta, nelle generazioni succedute a quella che lo vide uomo tra uomini, elevandolo al livello dei grandi profeti e taumaturghi e particolarmente del Cristo: tutti questi molteplici elementi trasforma-

rono la semplice *ruyà* o « visione » primitiva in una portentosa e reale peregrinazione ed ascensione.

La quale fu probabilmente conosciuta in origine sotto il nome di *isrà* « viaggio o escursione notturna », e forse solo alquanto dopo si disse (non è chiaro per quali influssi) *Miirâg,* che propriamente significherebbe non già salita o « ascesa », ma « mezzo di salire per gradi », scala o κλίμαξ, quasi veicolo o guida o compagno di ascensione: tale appare ancora il suo significato nelle più antiche opere di *Sîrah* e *Hadîth*, biografia cioè tradizionistica di Maometto. La forma rudimentale della leggenda doveva forse contenere il solo rapimento o peregrinazione pel cielo, dacchè il *Masgid al-aqsà* del passo coranico in origine, per i primi espositori, significò probabilmente il « Tempio » eccelso e « più remoto » dal Santuario meccano o *al-Masgid al-harâm,* cioè il Cielo più alto, sede del Trono d'Allâh e centro d'universale adorazione, la Gerusalemme celeste insomma, ἡ δὲ ἄνω Ἱερουσαλήμ o Ἱερ. ἐπουράνιος del Nuovo Testamento e dell'Apocalisse di Baruch (1).

Questa espressione, e la politica predilezione siria degli Ommiadi in opposizione alle irrequiete città sante d'Arabia, Mecca e Medina, dovette agevolare la localizzazione terrestre del *Masgid al-aqsà* nell'antica e per tanti titoli veneranda città di Siria, anche prima, forse, di Abdelmelik e della sua lotta contro l'anticaliffo Abdallah, figlio di Zubayr, se già nei versi del poeta arabo Omar ibn abì Rabìa troviamo menzione del « più lontano Tempio » come di un santuario terreno e quasi sicuramente quello di Gerusalemme. Dove, la traccia lasciata dal piede di Gesù nella Basilica dell'Ascensione sul Monte degli Olivi, traccia visibile o certo venerata ancor nel sec. VII (al tempo del pellegrinaggio di Arculfo, 670 di Cr.), dovette finir per fissare definitivamente in Gerusalemme il *Masgid al-aqsà* della leggenda coranica.

(1) Cfr. MESSEL, in *Beih. Zeitschr. f. Altest. Wiss,* 30, 1915. L'analogia della corrispondenza stereometrica, nel concetto cristiano, tra la Gerusalemme celeste e la terrestre, con quella musulmana tra la Caaba e la celeste magione al-Maamûr del *Miirag al-Nabi* era stata già da un pezzo rilevata dagli scrittori occidentali, come si può vedere, fra altro, negli *Annali Musulmani,* del nostro — a torto dimenticato — G. B. Rampoldi; il quale nella nota 30 al volume primo (1822, pp. 381-390) fa una ampia esposizione del racconto e leggenda dell'Ascensione, riassumendo e traducendo la narrazione di al-Bukhâri, che oggi ognuno può leggere al completo nella versione di Marcais et Houdas (*Bibl. dell'Èc. des langues orientales vivantes.* Paris, 1908, vol. III, 37-41). Una breve narrazione se ne trova già nella *Epistola di Pio II* a Mahomet II: v. SANSOVINO, *Historie.... dei Turchi,* Venezia, 1560, p. 164-165.

Sembra a ogni modo molto probabile che la primitiva redazione o forma della leggenda dell'Ascensione di Maometto, conosciuta col nome di *isrà* e connessa con una preliminare visione catartica o di iniziazione profetica (la purificazione del cuore di Maometto cavato, aperto e lavato da due Angeli: cfr. Corano) contenesse solo la peregrinazione od ascesa del Profeta dalla Mecca al Cielo, e quindi la sola descrizione del Paradiso. In un secondo ciclo, e probabilmente dopo la localizzazione del *Masgid al-aqsà* in Gerusalemme, per influsso di fonti cristiane da una parte e zoroastriane dall'altra (quest'ultime anch'esse di originaria derivazione cristiana), la leggenda s'allargò a comprendere la visita o descrizione dell'Inferno; le cui pene sembrano in parte mutuate a protipi parsi (per es. la donna adultera appesa per le mammelle, nella *Sîrah* di ibn Hishâm e nell'*Arta Viraf-Nâmak*), sebbene non manchino particolari derivati dalle *Apocalissi* di Pietro, di Paolo, di Sofonia ecc.

In complesso la leggenda islamica dell'Ascensione nella sua forma più antica (secondo questa ricostruzione, che differisce da quella tracciata dall'Asin) accusa molteplici elementi costitutivi: motivi arabi preislamici, racconti d'agiografia giudaica, Evangeli apocrifi e leggende cristiane di santi, traccie di antico paganesimo buddistico e zoroastriano, ma in prevalenza elementi cristiani o entrati come che sia nel cristianesimo orientale.

Con queste conclusioni combina quanto di chiaro a tutt'oggi si sa intorno alle origini del *sûfismo* o misticismo arabo; le quali, nonostante molte e sagaci esplorazioni, restano in parte per la complessità stessa del fenomeno avvolte nell'ombra della storia. Accanto a filoni chorasanici d'influssi indiani e persiani (fors'anco cinesi), assorbiti ed elaborati dai razionalisti arabi o Muutaziliti, scorgiamo sin dal 2° e 3° sec. dell'Eg. = VIII-IX Cr., confluire da Occidente elementi dottrinali e disciplinari di chiese cristiane, di sette eretiche, di precedenti culturali ellenistici (platonismo e neoplatonismo, perfino cinismo) (1), la cabala giudaica, il monachismo, la Gnosi, il Manicheismo e la mistica cristiana antica (2).

(1) Vedi I. Goldziher, *Neuplat. u. gnostische Elemente im Hadîth*, in Zeitschr. f. Assyriologie, XXII, 1908, 317-44.

(2) Cfr. R. Hartmann, *Zur Frage nach der Herkunft u. den Anfängen des Sûfûtums*, in *Der Islam*. VI, (1916), 31-70, e 151 per le ricerche del Goldziher sul misticismo in rapporto al Corano e particolarmente intorno alla elaborazione mistica degli elementi coranici in ibn Arabi.

Per venire alla conclusione che qui più c'interessa, i su detti elementi leggendari di rappresentazione escatologica potevano dall'Oriente cristiano siro-irachense e bizantino permeare all'Occidente latino, nei secoli immediatamente anteriori a Dante, per una via e su veicoli anteriori, più vicini e più affini, che non fossero le tarde rielaborazioni mistiche o sufiche del *Miirâg* islamico; le quali d'altra parte si svolsero anch'esse, come tutta la teologia e la mistica araba, sotto l'influsso più o meno diretto del pensiero cristiano.

***

3. Analoga conclusione si troverà in fondo all'esame, a cui ora ci accingiamo, dei più sorprendenti raffronti generali e particolari che l'Asin ha accumulati, e che per comodità di rassegna raccoglieremo in gruppi, escludendo dal nostro studio sin da ora in complesso, come insignificante e inconcludente, tutto il confronto testuale, o corrispondenza propriamente letteraria, cioè verbale, fraseologica estilistica, tra i testi musulmani e la *Divina Commedia*. Questa corrispondenza o somiglianza d'espressione, sempre e soltanto frammentaria, vaga, approssimativa, spiegabile naturalmente con la constatazione di fatto che concetti e immaginazioni analogiche, particolarmente di determinate categorie, di necessità trovino, in ambienti simili, simili o analoghe espressioni: tutta questa comparazione lessicale, fraseologica e stilistica, ricercata ed esposta con predilezione dall'Asin nelle numerose note illustrative e documentative della sua Memoria, se qualche volta sorprende e meraviglia, appare tuttavia priva affatto d'ogni efficacia dimostrativa, anche solo complementare. Noi non potremmo indugiarci ad esemplificare e provare la nostra asserzione, senza entrar in particolare esame di lessico o di grammatica, che sarebbe qui ozioso ed inefficace. Basterà a proposito osservare, una volta per tutte col Massignon, che ad analogia di argomento, di procedimenti logici o psicologici, anzi che a imitazione o mutuazione, si possono ricondurre parecchie delle somiglianze stilistiche o cromatiche rilevate dall'Asin tra Dante e ibn Arabi (quali le astrusità enigmatiche, cabalistiche ecc. del racconto: il « velame de li versi strani », la « velocità » dell'ascensione, « l'ineffabilità della visione » ecc.); giacchè la descrizione di stati più o meno mistici, la rappresentazione verbale e plastica dell'invisibile ricorre per necessità, quasi diremmo per definizione, alle medesime immagini, la cui varietà specifica è natu-

ralmente limitata ed esigua, come ben piccolo è il numero delle geometrie immaginabili.

Messo da parte perciò ogni riscontro in materia di lingua e di stile, volgiamoci direttamente al *primo gruppo* di raffronti da esaminare, quelli cioè relativi alla *finzione romanzesca o poetica* propriamente detta, e innanzi tutto alla *topografia materiale* o schema architettonico e grafico dei regni d'oltretomba.

Secondo l'Asin, la struttura fondamentale o edilizia della *Divina Commedia* sarebbe stata in gran parte opera d'uno o più architetti musulmani. A dimostrarlo egli rileva, da una parte l'identità di piani o costruzione matematico-geometrica dei tre regni delle pene, della purgazione e della gloria: costruzione risultante esclusivamente dal simbolo circolare o sferico, ripetentesi in disposizione stereometrica corrispondente da regno a regno, con simmetria settenaria presso ibn Arabi, settenaria, novenaria e denaria in Dante; e d'altra parte l'Asin addita l'identità fra la rappresentazione grafica lasciataci da ibn Arabi nelle sue quasi mappe d'oltretomba, e gli schizzi o piani geometrici disegnati dai recenti espositori della *Divina Commedia* sull'esempio del Manetti e del Galilei. Riduciamo questa duplice identità a semplice, più verace somiglianza; e valutiamone la portata, il significato, l'origine.

Le coincidenze numerose e impressionanti, particolari e generiche, che l'Asin raccoglie a dimostrare le somiglianze architettoniche, presso Dante e presso certi scrittori musulmani, specialmente ibn Arabi, nella descrizione dei gironi infernali e dei cerchi del Paradiso, eran da prevedere anticipatamente ad ogni esame analitico. Il parallelismo funzionale, che per leggi logiche e psicologiche si deve ammettere a priori tra due ragioni umane che elaborino dati analoghi, si traduce naturalmente nella produzione e adozione di simboli, d'argomenti curiosamente sovrapponibili, inventati d'altronde in maniera indipendente. Per quanto strani sembrino alcuni particolari descrittivi, comuni ai due piani, musulmano e cristiano, dei regni d'oltretomba, non si può escludere ch'essi provengano — anzi che dal cieco caso — dal semplice calcolo delle probabilità: siano cioè il risultato d'una costruzione deduttiva della ragione ragionante, la quale ha disegnato quasi allo stesso modo, in Dante come in ibn Arabi, l'Inferno ed il Paradiso, operando su materiale d'ipotesi e figurazioni escatologiche già plasmate in una duplice tradizione comune, la semitica e l'ellenistica.

Così il parallelismo geometrico e grafico dei circoli o *dâirât*, su

cui tanto insiste l'Asin, nel confronto della struttura architettonica tra la *Divina Commedia* e le *Futuhât Makkiyya* « Rivelazioni meccane » ibnarabiane, si può spiegare con varie constatazioni logiche e storico-letterarie, anzichè con la ipotesi semplicista della imitazione: le proprietà figurative proporzionali del cerchio, così commode a riassumere un processo sintetico di simbolizzazione filosofica; la dipendenza, comune al pensiero cristiano ed al musulmano, tanto dalla sistemazione tolomaica dei fatti astronomici per mezzo di sfere ed epicicli, quanto da certe rappresentazioni giratorie o cicliche di celebri apocalissi semitiche antiche, quali la Visione d'Ezechiele e la *Revelatio Joannis:* rappresentazioni plasmate forse sotto l'influsso di concezioni teologiche mithriache, secondo le quali l'anima degli estinti sale al cielo attraverso sette sfere con sette porte sino ad arrivare alla πύλη ὀγδόη o accesso alla sede precipua di Dio (Massignon).

La genesi dell'unità nel concepimento architettonico della *Divina Commedia*, o la spiegazione sin oggi accettata comunemente della circolare simmetrica struttura del cosmo dantesco, è appunto quella più semplice, più naturale e per nulla cavillosa (come pretenderebbe l'Asin) esposta brevemente tra altri dal Vossler; la quale, partendo dal sistema celeste tolemaico-cristiano, ricalcato e riprodotto negli altri due regni oltreterreni del castigo e della purgazione sia nell'ordinamento numerico-denario (delle cinque cifre sacre 1. 3. 7. 9. 10.), sia nella disposizione spaziale compartimentale o stereometrica, aduna in un disegno simmetrico di ultramirabile semplicità e profondità simbolica l'universo, quale l'ingegno poderoso e l'alta fantasia del nostro Poeta immaginò e plasmò con elementi tolti alle dottrine dei Padri e dei Dottori, al racconto biblico, alla descrizione virgiliana dell'Averno, alla tradizione visionistica medievale, alle cognizioni scientifiche di quel tempo. Queste ultime sono forse le sole, che Dante riconosceva di origine o piuttosto di trasmissione arabica.

***

4. Venendo in particolare a qualche precipua osservazione comparativa sulla topografia architettonica dei singoli paesi o regni d'oltretomba, esaminiamo brevemente quelli due tra essi che meno avevano nella duplice tradizione, musulmana e cristiana, anteriore a Dante e a ibn Arabi, spiccato carattere proprio, il *Limbo* cioè ed il Purgatorio: tanto l'uno che l'altro si presentano nella letteratura

escatologica islamica con linee così vaghe, incerte, mutevoli e frammentarie, che non è possibile ammettere in essi alcuna efficacia di riflesso, e tanto meno di modello, alla creazione dantesca.

a) Per trovare a ogni costo nella escatologia musulmana il prototipo o modello del Limbo dantesco, l'Asin deve (e Dante avrebbe dovuto!) fondere in una sola descrizione tutti i diversi particolari architettonici contenuti nel Corano e nelle Tradizioni intorno all'*Aaràf*, aggiungendovi il Giardino d'Abramo (topico delle varie redazioni del *Miirâg*), e completandolo con le sette porte dell'ingresso infernale islamico. « Si direbbe — egli osserva, con una formola nè affermativa nè negativa, ma con imperdonabile evemerismo critico — come se il disegno dantesco del Limbo fosse stato tracciato col proposito [in Dante!] di fondere in uno solo i disegni islamici del Giardino o Paradiso d'oltretomba e dell'Inferno, per così simbolizzare la natura ibrida che caratterizza quello stato neutro delle anime, le quali non meritano nè premio nè castigo ». Si può immaginare spiegazione più ibrida e speciosa di questa, più complicata e caleidoscopica, più inconsistente per capillare sottigliezza?

Passando al nome ed agli abitatori di questo mondo incolore o della « Sospensione », se si può considerare che, fino a un certo punto, la parola Limbus (esistente già nella *Summa Theol.* di Tommaso) si sia diffusa nell'Occidente cristiano come traduzione del termine coranico *al-Aarâf*, d'altra parte il primitivo senso coranico dell'*Ahl al-Aarâf* o « abitatori delle alture », considerati anche nella primitiva teologia musulmana e nella mistica primitiva (Hasan al-Basri, al-Tustari, al-Qushayri) quali « eletti, consociati al magistero giudicante di Dio », è rimasto estraneo alla escatologia cristiana. L'opinione più tardi diffusa nell'Islàm popolare dopo al-Gazàli, d'un *Aarâf* popolato di esseri neutri e imperfetti, non ha fondamento coranico (quantunque, come ha rilevato il Nallino, essa appaia già nel *Tafsîr* di Tabari come accolta dalla maggioranza degli esegeti alla fine del primo secolo dell'Eg.), e sembra al Massignon d'origine ellenistica, favorita da certe tendenze filosofiche muutazilite: sarebbe stato dunque trasmessa indipendentemente (e contemporaneamente?) alla cristianità ed all'Islam. La facoltà stessa che — secondo l'Asin — avrebbero gli abitatori dell'Inferno islamico, o piuttosto dell'*Aarâf*, di veder le altre anime dell'inferno e del cielo, i dannati ed i beati, è rappresentazione o idea non estranea alla tradizione cristiana, e che attraverso S. Agostino risale al Vangelo e anche più su. In ogni caso, sarà certo più agevole e spedito, e più naturale, spiegarsi il Limbo

dantesco con i Campi Elisi di Virgilio, cui « largior... aether... lumine vestit purpureo », e dove « sopra il verde smalto » (« per herbam ») s'intrattengono eroi, poeti, sapienti (Parodi).

Fermiamoci un po' più nell'esame topografico del *Purgatorio,* che insieme col Terrestre Paradiso annessovi, forma architettonicamente nel poema dantesco una sezione unica, o continente australe: la parte più caratteristica dei suoi regni d'oltretomba, la più nuova, quella ritenuta di solito più mirabile e personale invenzione della plastica fantasia di Dante.

b) Dopo aver affermato che la precisa e particolareggiata figurazione architettonica del *Purgatorio* dantesco riesce inesplicabile nella tradizionale e, per questo rispetto, al sec. XIII ancor quasi informe, escatologia cristiana (1), l'Asin si volge a cercare nella escatologia islamica i precedenti che spieghino il nuovo enimma dantesco; ma innanzi tutto riconosce e confessa la quasi impossibilità di tracciare un quadro completo del Purgatorio islamico, data la farraginosa ricchezza di tradizioni e leggende d'oltretomba relative allo stato purgativo e provvisorio o temporaneo delle anime ivi destinate, alle prove espiative cui sono sottomesse, alle rappresentazioni topografiche e descrittive che se ne hanno. L'Islàm dommatico e teologico, erede qual fu in prevalenza del Cristianesimo orientale, accoglie bensì nel suo credo il domma del purgatorio, come stato di penitenza temporanea per ogni peccatore che muoia nella fede, ma lascia indeciso e indeterminato, tra la perplessità dei teologi e la naturale sbrigliata vaghezza dell'immaginazione popolare, non solo i problemi del luogo, del tempo e della natura dei castighi adibiti per siffatta espiazione delle anime, ma anche quello preliminare e più imbarazzante, se la sentenza e sanzione delle pene purgative cominci cioè subito dopo la morte, ovvero abbia luogo, determinazione definitiva e compimento al giorno del giudizio. A questo proposito il Nallino fa opportunemente osservare che d'un vero purgatorio islamico, secondo il concetto cristiano e cattolico, non si potrebbe nemmeno parlare, giacchè nell' « intervallo » o *barzakh* tra la morte e il giudizio universale la escatologia musulmana non ammette l'inferno e nemmeno, tranne per pochi eletti, il paradiso, ma solo e per tutti il « castigo del sepolcro », specie di quarantena o carcere giudiziario,

(1) Intorno alla dottrina cattolica del Purgatorio già in Clemente Alessandrino ed in Origene, v. l'articolo di Th. Spacic, in *Bessarione,* fasc. 149-150 (1920), 131-145.

in attesa della sentenza di dannazione o di salvamento: concetto — aggiungeremo noi — e figurazione non estranei al mondo cristiano, dacchè li ritroviamo, sulla traccia di Agostino e di Gregorio Magno, in *S. Juliani Episcopi* [688-89 C.] Προγνωστικων *Futuri saeculi libri tres* (Matriti, SS. PP. Toletanorum, Opera, II, 1285, 28). Nella impossibilità di fare una selezione critica di tali leggende e rappresentazioni purgatoriali nella duplice serie o corrente ora indicata, l'Asin si limita, in conformità del suo metodo eclettico qui adoprato, a raccogliere, a trascegliere i tratti o elementi descrittivi che le due teorie od ipotesi escatologiche offrono similari o coerenti alla figurazione dantesca. Così, traendo e fondendo di qua e di là dall'amalgama o labirinto leggendario delle fantasticherie escatologiche islamiche dei sec. IX-XI vari elementi figurativi, e completandoli con altri non meno arbitrariamente scelti tra le rielaborazioni casuistiche o moraleggianti dei mistici, in particolare di ibn Arabi, ne accozza ed abbozza un Purgatorio raffigurato in forma di « una collina tra l'inferno ed il cielo, situata precisamente fuori e al disopra dell'inferno, scompartita in sette recinti o ripide coste, irte di ardui ostacoli ».

Ora questa figurazione purgatoriale islamica è del tutto arbitraria e fittizia (1), in quanto risulta di elementi, veri o autentici, bensì ciascuno per sè, ma illogicamente e arbitrariamente connessi in un unico inconsistente disegno. Se fosse permesso d'adottare in questa materia il calcolo della probabilità, e prendere una media, per dir così, della multiforme e ancor quasi liquida figurazione del Purgatorio islamico, scegliendo i tratti più comuni e più caratteristici che ricorrono nelle innumeri tradizioni e leggende musulmane, dovremmo attaccarci innanzi tutto alla rappresentazione del Ponte della prova, il notissimo mito d'origine persiana del *Sinvat,* ponte etereo tra l'abisso infernale ed il cielo, su cui tutte le anime devono passare ed alcune precipitar nell'inferno, altre predestinate superarne gli aspri pericoli ed augustie per entrar finalmente nel paradiso: figurazione che ritroviamo nelle visioni di Alberico, di S. Patrizio, di S. Paolo, di Tundalo, dell'Ab. Gioacchino, ma di cui nella *Divina Commedia* non abbiam traccia nè cenno, e neanche la più lontana reminiscenza.

Invece, tutti i principali elementi combinati nella concezione dantesca del secondo regno: il Purgatorio montuoso, non già pro-

(1) L'artificiosità di questi preparati comparativi fu già ampiamente rilevata nella mia precedente esposizione *Intorno alle fonti orientali,* p. 76-77.

fondato sotterra come l'Inferno, ma sorgente all'aria aperta, scaglionato a sette gradi, coronato da un Paradiso: il Paradiso Terrestre non assolutamente vuoto e inaccessibile, ma ritornato sede, benchè transitoria, di esseri umani, benchè morti, e governati da un'anima umana; il passaggio degli eletti non immediato dalla terra al Paradiso celeste, ma a traverso il Terrestre; la situazione di quest'ultimo in un'isola; l'isola altissima, superiore a tutti gli altri monti; la contiguità immediata tra il Purgatorio e il Paradiso Terrestre; ed anche — per toccar di spedienti episodici e scenografici — i dialoghi tra personaggi simbolici, le visioni, sogni, processioni mistiche e allegoriche: tutti codesti elementi si ritrovano già, o singolarmente o variamente aggruppati o sparsi e frammentari, in quella anteriore letteratura escatologica latina, o di comune denominatore latino, diffusa nell'Europa cristiana e comprendente leggende, tradizioni, superstizioni, rivelazioni mistiche, speculazioni teologiche, ingenue relazioni geografiche, escogitazioni cosmografiche, dove il Poeta potè attingere più o meno direttamente, ed anche inconsapevolmente.

Chi abbia presenti (il che non ha fatto l'Asin), pur con le necessarie riserve e rettificazioni, — dopo il bel lavoro di A. Graf, *Il mito del Paradiso terrestre* — il libro fondamentale di E. Coli, *Il Paradiso terrestre dantesco* (Firenze, 1897), il libretto pregiato di G. Salvadori sulla *Mirabile Visione* (Torino 1912); e scorra il volume di Fr. D'Ovidio sul *Purgatorio* (*Nuovi Studî Danteschi,* Milano 1906) che raccoglie, condensa e completa quanto s'era messo in chiaro sino a poco più d'un decennio fa intorno alle fonti, alla genesi o preistoria della seconda cantica; non durerà fatica a riconoscere che, senza andare lontano, Dante trovò nell'Eneide e nella letteratura escatologica cristiana il disegno generale, molte linee secondarie, molti materiali edilizi; tutto insomma — come s'esprime bellamente il D'Ovidio — « l'ambiente dantesco, al quale ormai non manca che Dante ». Sicchè — osserva e conclude giustamente il Parodi — se anche il nostro Poeta avesse avuto modo di conoscere qualche traduzione della leggenda di Maometto, o di averne qualche notizia, essa non avrebbe portato che acqua al mare.

c) Se ora ci arrestiamo per poco sull'altro argomento (cui pure l'Asin attribuisce tanta importanza alla dimostrazione del voluto nesso o rapporto imitativo) della identità, o piuttosto somiglianza e corrispondenza, fra i disegni o *schizzi grafici d'ibn Arabi* e glischemi geometrici o piani esplicativi degli odierni commentatori danteschi per la

rappresentazione grafica dei regni d'oltretomba, non tarderemo a scorgere la artificiosa e insignificante portata della comparazione; dacchè detti disegni, piante o grafici della *Divina Commedia* non hanno niente che vedere propriamente con Dante, ma sono in gran parte nostre ricostruzioni e integrazioni, spesso cervellotiche ed arbitrarie, tanto più lontane dalla realtà, se di una realtà qui si può parlare, quanto più pretendono a precisione matematica e geometrica. Il poeta ha buttato qua e là qualche accenno numerico di misura, di estensione, d'altezza, di rapporto fra le varie parti, corpi di fabbrica o vani del suo edificio oltremondano, per dare illusione di congruenza e solidità alla sua struttura architettonica, di regolarità ed esattezza al suo mondo fantastico. Da ciò l'impressione nei troppo loici lettori, che egli abbia proceduto quasi con lo scrupolo del geografo e usato le seste dell'architetto; quindi la tentazione di provarsi non solo a costruire orari ed orologi e itinerarî danteschi, ma anche a istituire misure geometriche e rappresentazioni topografiche e idrografiche, inappuntabili e complete tavole cosmografiche della *Divina Commedia*: tentativi più o meno illusori nè sempre innocui per la intelligenza del testo. Per i quali riesce opportuno e giustissimo l'avvertimento del d'Ovidio, applicabile in particolar modo alle argomentazioni dell'Asin: « Non istiamo a stringer troppo i panni addosso alle ombre della poesia, e della poesia del soprannaturale: ombra delle ombre ».

A voler esser larghi di qualche ragionevole assenso con l'Asin e non eccessivamente scettici verso la sua tesi, si può congetturare che Dante potè avere per avventura sott'occhio e utilizzare, o come che sia rammentare, grafici o schizzi d'ibn Arabi, pervenuti forse sino a lui — come diremo altrove in particolare — indipendentemente dal testo ibnarabiano, per esempio in qualche riproduzione o miniatura siriopalestinese o bizantina (1), fra le curiosità dei paesi oltremontani;

(1) N. Kondakoff, *Histoire de l'art byzantin considéré principalment dans les miniatures*. Ed. franc. orig., sur la traduction de M. Trawinski. 2 volumi, Paris, 1886-89.

La storia della pittura e particolarmente della miniatura orientale, quando potesse farsi, porterebbe forse molta luce sulla trasmigrazione di tante idee, rappresentazioni od immagini del mondo escatologico: quando si pensi alla facilità e frequenza di trasmissione che dovette esserci tra Oriente e Occidente, per via sopra tutto di Bisanzio, di questi prodotti artistici. L'arte figurativa arabica, per quanto scarsa, dovette subire e utilizzare influenze molteplici: greco-bizantina (affreschi di Qusayr Amrah, miniature dell'età degli Ayyubiti e Selginubi d'Asia Minore); persiana-sassanide; persiano-buddica o

studioso dei matematici e geografi arabi, ammiratore delle Tavole Alfonsine, avrà forse egli potuto, per amor di novità, ricercare ed esaminare quelle peregrine mappe, quasi come carte geografiche del mondo oltreterreno.

Conchiudendo, nelle somiglianze architettoniche segnalate dall'Asin tra la *Divina Commedia* e le fonti escatologiche musulmane, ed in altre ancora che lo studio ulteriore delle visioni medievali orientali od occidentali potrà riconoscere (ad es., suggerisce il Massignon, tra l'architettura escatologica di Dante e quella sì parallela di Santa Ildegarde di Bingen † 1119, nello *Scivias* e nel *Liber divinorum operum simplici hominis)*, anzi che il prodotto d'una imitazione letteraria reale, si dovrebbe vedere l'effetto e il segno d'una attività mentale analoga, munita degli stessi materiali e diretta verso un medesimo scopo e disegno.

***

5. Passando ora a toccare della *topografia morale*, dei criteri distributivi, del sistema delle pene e dei premi, nel raffronto tra l'escatologia musulmana e la dantesca, il numero di somiglianze o parallelismi è certamente cospicuo, ma senza effetto dimostrativo nè persuasivo per la tesi finale propostasi dall'Asin; giacchè in quasi tutte le visioni d'oltretomba, mentre la serie, dapprima molto varia, dei guiderdoni o gaudi paradisiaci si va restringendo unificando e uniformando via via che si sale attraverso civiltà più alte e raziocinanti, i sistemi penitenziari delle varie escatologie restano naturalmente, logicamente, tutti fondati sui due criteri dell'analogia e del contrappasso, del rapporto cioè formale od intimo tra la colpa e la pena.

a) Una particolare menzione merita il tormento dell'ultimo cerchio infernale dantesco o la pena del gelo, senza precedenti — afferma l'Asin — nella escatologia biblica, senza sicura determinazione nella primitiva escatologia islamica o coranica; supplizio esclusivo e caratteristico dell'inferno zoroastriano, a confessione degli stessi dotti mussulmani, e per probabile influenza persiana, introdotto verso il se-

battriana; cinese, i cui contatti sono resi prevalenti dalla conquista dei Mongoli.

L. E. Blochet, *Les écoles de peintures en Perse*, in *Rev. arch.*, II (1905), 122; Cl. Huart, *Les calligraphes et les Miniaturistes de l'Orient musulman*, (1908), pp. 326-339.

colo IX nella descrizione della *Giahannam* o Inferno dagli esegeti e tradizionisti musulmani, e designato con il termine coranico *Zamharír* significante in origine « freddo intenso », più tardi nella terminologia tecnica dei fisici, l'aria della sfera sublunare, cioè della regione atmosferica intermedia fra la terra e la luna.

Nella sua rinomata Memoria intorno alla « Sede primitiva dei popoli Semiti » (Mem. R. Acc. Lincei, 3, III, 1879) I. Guidi osservava e dimostrava che, mentre quanto si riferisce ad « inverno, gelo » è consono negl'idiomi di tutti gli Indoeuropei, i quali perciò devono aver abitato in origine una regione nell'inverno fredda, specialmente coperta di neve; nelle lingue semitiche invece l'inverno è espresso con parole che propriamente significano « pioggia » (in etiopico-amarico) o più spesso « coprire »: l'inverno per i Semiti era dunque la stagione nella quale il loro cielo si copriva per alcun tempo di nuvole. S'aggiunge che in quelle linge le parole esprimenti « caldo » hanno insieme l'idea di noia e di dolore, mentre le parole che indicano il freddo hanno insieme il significato di piacere, sodisfazione, conforto (1).

Sembra dunque certo che la pena escatologica del gelo non fosse d'origine semitica, bensì indoiranica, e forse entrò nel sistema penitenziario occidentale d'oltretomba per il tramite dei climi e dei popoli nordici.

Or è assodato che il supplizio del freddo e del gelo era già tra i castighi infernali nelle visioni escatologiche occidentali predantesche: lo stesso Asin lo riconosce, citando il Tundalo, San Patrizio, Alberico, dimenticando gli accenni in Giobbe e nei *Moralia* di S. Gregorio, e le rappresentazioni artistiche indicate dal Male e dal von Gabelenz nelle loro opere sulla storia dell'arte medievale.

Ma, se anche vi mancasse del tutto, l'idea potè esser suggerita dall'evangelico » stridor dentium », accolta e utilizzata, per varietà e opportunità, nel diritto penale di Dante sulle due basi etiche dell'analogia e del contrappasso.

(1) Il che va però sempre inteso in generale e con discrezione, giacchè è facile osservare, per contro, che appunto gli abitatori di climi caldi o tropicali sono più sensibili alle sofferenze dell'abbassamento di temperatura, appena cioè il fresco cominci a diventar freddo. E si può ricordare che nella antica poesia araba il senso del freddo è descritto come un'acuta sofferenza, specialmente nelle notti invernali, « quando il cacciatore per scaldarsi brucia il suo arco e le sue frecce », come dice Sciánfara.

b) Di assai maggior suggestione, consistenza o rilievo è la comparazione nella essenza e rappresentazione del *gaudio celeste o visione beatifica,* concepita ed espressa in modo innegabilmente affine, anzi affatto simile, da ibn Arabi e da Dante, beninteso nella parte filosofico-teologica, non già per rispetto a efficacia di virtù artistica o poetica, in cui nessun confronto è possibile. Qui l'analisi dell'Asin è veramente limpida, logica, serrata, starei per dire esauriente; nè si può negare che le due dottrine mistico-teologiche della vita beata, nel *Paradiso* dantesco e nelle *Rivelazioni Meccane* di ibn Arabi, coincidano nelle idee, nello svolgimento, talvolta perfino nell'espressione plastica o figurazione verbale.

Ma questa stessa congruenza, e vorrei pur dire identità, di concepimento e di figurazione, anzi che confortare, visibilmente contrasta la tesi dell'Asin; giacchè è notoria la evoluzione dell'ideale paradisiaco islamico dal grossolano materialismo coranico alla eterea luminosità e purezza dei grandi teologi e mistici musulmani di Persia, e particolarmente di Spagna: evoluzione operatasi al contatto della metafisica neoplatonica, delle dottrine teosofiche dell'Asia orientale, ma sopratutto per influsso e imitazione dalla teologia cristiana. Il movimento o processo di trasmissione o imitazione è proprio dunque qui l'inverso di quello sostenuto dall'Asin: ibn Arabi ha derivato il suo *tagialli* — attraverso Algazali, ibn Hazm, Averroé ecc. — dalla teoria cristiana del *lumen gloriae,* o ascensione contemplativa mistica (teoria che si può agevolmente seguire nel suo svolgimento dallo pseudo-Dionigi l'Areopagita al bonaventuriano *Itinerarium mentis in Deum),* non già Dante da ibn Arabi; se anche non vogliam dire che la scolastica cristiana ed il *Kalâm* islamico svolgevano parallelamente la teoria del gaudio celeste come corollario d'una comune premessa metafisica, la possibilità cioè della visione beatifica (1).

Un altro caso di utilizzazione similare d'un residuo culturale comune il Massignon vede nella nozione o dottrina della duplice ricompensa paradisiaca (pienezza di godimento naturale, e visione beatifica)

(1) Nella lunga introduzione alla versione del *Barhebraens Book of the Dove* (Leida, 1919), A. J. Wensinck illustra il sincretismo mistico dell'Oriente o greco-romano, cioè la persistenza di alcune idee mistiche fondamentali, quali l'amor divino, come veicolo dell'ascensione spirituale dell'anima sino alla visione divina o alla nozione di Dio in quanto luce: idee e probabilmente anche nomenclatura o terminologia mistica che l'ellenismo neoplatonico e mithiriaco avrebbe legato, attraverso la letteratura siriaca o siro-cristiana, da una parte al cristianesimo, dall'altra all'islamismo (cfr. la recensione di L. Massignon, in

corrispondente alla duplice punizione infernale (*poena sensus et poena damni*): dottrina svoltasi nella teologia cristiana come nella musulmana in maniera parallela e indipendente, quale probabile corollario della loro comune adesione alla tesi aristotelica della dualità dell'anima e del corpo.

***

6. *a*) Assai scarso valore suggestivo, nonchè dimostrativo, hanno invece gli altri raffronti istituiti dall'Asin in rapporto alle vicende e *scenografia dell'azione fittizia* nella visione, all'incontro ed atteggiamento delle ombre dei dannati, degli espianti o dei beati, con il mistico viaggiatore, alle loro condizioni psicologiche, sentimenti, conoscenze, desideri di notizie sui loro cari lasciati in vita, suppliche per suffragi ecc. È naturale, è ovvio che analoghi punti di partenza e somiglianti posizioni di fatto generino analogie e somiglianze nello svolgimento. Così, per un esempio, l'analoga scelta d'una guida o messaggero divino per penetrare nell'oltretomba, è spediente di naturale verosimiglianza e quasi d'universale buon senso in viaggi mistici di simil genere; al pari che nel procedimento inverso o necromantico, in cui similmente si richiede l'evocatore o medium, la Pitonessa o Tiresia. D'altra parte è superfluo rilevare la profonda ed essenziale differenza fra una guida tutta spirituale, qual è l'arcangelo *Gabriele* (o il suo ancor più evanescente duplicato, Michele), figura amorfa senza vita propria, e senza veruna intima umana comunione con il suo compagno peregrinante attraverso l'eterno, vero personaggio da comparsa, più ombra delle ombre stesse; e *Virgilio*, grande anima e grande poeta, cantore di Roma e dell'Impero, persona reale e storica, viva nel passato e fors'anche nel presente dantesco (non forse Remigio Girolami?), simbolo complesso, espresso dall'intima fibra personale di Dante, autore egli stesso e primo (tale almeno doveva ritenerlo l'Alighieri) ideatore d'una visione o viaggio per

Rev. Monde Musalm., XXXVIII, marzo 1920, 255-260). Nel suo libro della *Colomba* e nell'*Etica*, il celebre teologo e storico giacobita Barebreo, morto il 1286 Cr., dimostra una forte influenza ch'egli subì dagli scritti del teologo musulmano Algazali. Il che fa intravedere, uno degli ultimi esempi di quella reazione generale esercitata dall'Islám, attraverso la lingua e letteratura araba, al di là delle sue frontiere, sul pensiero teologico, giudaico e cristiano, dal X al XIV sec.: reazione alla precedente imitazione compiuta dai mistici musulmani sui modelli cristiani siriaci.

l'oltretomba, naturalmente assunto a rappresentare la ragione umana e la tradizione antica, reale effettiva guida dell'umanità. Quale bisogno aveva mai Dante d'ispirarsi all'anemico Mentore o duce della leggenda musulmana? Qui è ridicolo il solo pensare alla possibilità d'una derivazione o d'un raffronto. Tanto più se si consideri che nella economia della *Commedia* la figura di Virgilio quale guida e maestro fa parte d'un trittico magistrale (sempre in campo i numeri aurei 1 e 3), di cui gli altri due ritratti sono Beatrice e S. Bernardo (per non toccar della minore ed ancor enimmatica Matelda), simboleggianti insieme la triplice cognizione che l'uomo può avere di Dio: la naturale o scienza, la rivelata o teologia, la intuitiva o mistica. Dov'è anche l'ombra di siffatta ideazione e rappresentazione nel *Miirâg*?

b) La figura, la pena, la postura cosmica e la funzione infernale, e la storia e preistoria del *Lucifero* dantesco vengono illustrate dall'Asin in comparazione con quelle, analoghe e in apparenze identiche, dell'*Iblís* o Satana islamico; ma la identità anche qui è affatto illusoria, in quantochè questo ritratto d'Iblís nel suo insieme è tutta opera artificiale e quasi musiva dell'arabista spagnuolo, il quale lo compone con il suo abituale metodo comparativo (proprio come il marmorio mosaicista, che metta assieme le tessere avendo davanti il suo disegno da riprodurre), cioè raccogliendo, con l'occhio fisso al modello dantesco, i tratti e i lineamenti, i particolari plastici e la loro interpretazione teologico-mistica, di qua e di là, da leggende varie per età, per forma e per contenuto, mentre talvolta vede egli stesso e mestamente confessa la ibrida manipolazione del suo procedimento, pur non scorgendone l'inanità.

« Estaremos, pues, en presencia de una fusion o mutua contaminacion de ambes [ma spesso si tratta di assai più] leyendas, que pudiera tomarse como tipo o modelo de la pintura dantesca? Sin osar [ma ben lo osa l'Asin, nella sintesi dei rapporti parziali] por nuestra parte salir del terreno de las hipótesis, séanos licito al menos juntar come en un haz [fascio] los rasgos semejantes analizados en todas estas descripciones islàmicas, *para que su comparación con la dantesca sea más sugestiva* ». Queste ultime parole, da noi riprodotte in corsivo, dimostrano ad evidenza la fallacia critica dell'artificioso processo comparativo adottato dall'Asin: illusione semicosciente, di cui egli stesso è stata la prima vittima.

Il particolare caratteristico (quasi sicuramente d'origine pittorica) della posizione d'Iblís nel fondo dell'Inferno musulmano, incatenato

— al modo stesso dell'Efialte dantesco — un braccio avanti e l'altro dietro, ci riporta a un motivo rappresentativo di provenienza indubbiamente cristiana: esso ha la sua ragione nella necessità o convenienza di evitare che le braccia incrociandosi formino il segno della nostra redenzione, com'è ripetuto e spiegato nelle *Visioni* di Santa Francesca Romana, sul principio del sec. XV. (*Arch. Soc. Rom. Stor. patria* XIV, 1891, 271-409; XV, 251-263), dove accanto a poche traccie di reminiscenze dantesche si hanno particolari e specialmente pene del tutto indipendenti.

***

7. Aggiungiamo ora alcune poche considerazioni critiche sui *fini, i sensi e lo spirito* delle due composizioni; giacchè manca in generale la possibilità di sostanziale raffronto nella materia, cioè nelle persone, nei fatti storici, nei luoghi rappresentati o rievocati nel corso delle due visioni, la musulmana e la dantesca; e per quel che si riferisce alle dottrine (filosofiche, teologiche, cosmologiche, astronomiche, magiche, cabalistiche, fisiche ecc. ecc.), è evidente che il ricorso di esse presso ibn Arabi e presso Dante non ha nulla a vedere con mutui diretti rapporti tra i due. Esse erano nel patrimonio scientifico-enciclopedico della loro età: patrimonio in gran parte comune alle due civiltà, la musulmana e la cristiana, derivato dall'antichità greco-romana, svolto e diffuso con mutui scambi infiltrazioni e alterne intermittenze. Al tempo di Dante il gusto, l'uso e l'esempio delle opere enciclopediche, era già da un pezzo passato, inavvertitamente per entrambe le parti, dall'Occidente all'Oriente, e poi dall'Oriente all'Occidente; compilati in latino od in volgare, gli *Specula* ed i *Tesori, Mir'âh* e *Dzakhâir* (perfino i titoli eran comuni alle due letterature), circolavano in Italia sotto gli occhi d'ogni persona colta, nelle scuole, nei chiostri, nelle librerie, negli studi, divulgando l'interesse per questioni generali, curiosità scientifiche, tecniche, storiche (fatti e detti memorabili), fisiologiche ecc.

Una di queste ultime è la questione della prima lingua parlata dagli uomini, o linguaggio adamitico, intorno a cui Adamo viene interrogato da ibn al-Qârih nella visione musulmana (*Risâlah al-gufrân* di abû-l-Aalà: Adamo gli risponde che aveva parlato arabo nel Paradiso terrestre; ma in terra non parlò che siriaco!) e da Dante nella *Divina Commedia;* come molto verosimilmente accadrebbe anche oggi in chi, senza conoscere nè la visione islamica nè il poema sacro, immagi-

nasse, per ragioni artistiche e drammatiche, d'incontrare il primo padre, nel sogno o nella realtà d'una qualsiasi finzione. Il tentativo dell'Asin di collegare col motto del poeta arabo la questione d'una lingua primitiva o dell'origine del linguaggio, com'è impostata ed elaborata da Dante nel *De Vulg. Eloq.* e nel *Paradiso*, sulla base o antecedenti di secolari e quasi millenarie meditazioni medievali, patristiche e scolastiche, non può che far sorridere (Parodi).

***

8. La molteplicità e varietà dei sensi nel racconto, la teorica e l'uso delle allegorie e dei simboli, sono processi o spedienti letterari così antichi, così frequenti e universalmente noti nelle Sacre Scritture, così comuni fra i poeti contemporanei di Dante, nella poesia giovanile di lui, e specialmente nella *Vita Nuova*, che voler vedere anche per questo lato nella *Divina Commedia* un riflesso della predilezione dei mistici musulmani, e in particolare di ibn Arabi, per l'allegoria e la simbolica — è proprio effetto d'un'idea fissa o di tesi ad ogni costo. Esaminiamo qui alcuni simboli particolari, per i quali un'imitazione sarebbe ancora logicamente argomentabile o possibile, eppur da negare.

a) Le tre fiere che serrano il passo a Dante sull'inizio del viaggio verso il dilettoso monte, « bestie illustri », dice il D'Ovidio che ne discorre a lungo con molta dottrina e piacevolezza *(Studî sulla Divina Commedia,* 302-325) — sono molto probabilmente sorelle, o figlie che dir si voglia, a quelle del noto passo di Geremia (V, 6) « il leone della selva, il lupo del vespro e il pardo che sta in agguato »: tre castighi di Dio o tre vizi capitali, di cui sono verosimile menomato riflesso anche quel lupo e quel leone che affrontano il pellegrino musulmano nella *Risâlah* di abû-l-Aalà.

b) La « femmina balba » del Purgatorio (XIX, 7) non ha in comune con la « vecchia seduttrice » della visione musulmana altro che.... il sesso ed una incerta veste simbolica, in cui nulla v'è di caratteristicamente musulmano; onde mi stupisce che un giudice acuto e competente (anzi specializzato negli studî di mistica orientale), qual è il Massignon, veda in essa un tema di verosimile e probabile filiazione islamica immediata nella *Divina Commedia.* Ma qual confronto è mai possibile tra il rudimentale episodio realistico della leggenda maomettana (dove il mondo, in arabo *al-dunyà,* di genere femminile, naturalmente viene personificato in una vecchia megera,

una specie di Gabrina, il cui invito procace resta senza grazia e senza effetto), e la drammatica scena del sogno dantesco, dove alla femmina, all'antica strega, brutta e storta, scialba e manimozza, ma pur rinvogliata e rabbellita (prototipo dell'Alcina ammaliatrice) sotto lo sguardo amoroso del sognatore, s'oppone d'improvviso la donna « santa e presta », e rimprovera Virgilio di non aver saputo schivare dal suo alunno l'osceno incontro; mentre il savio gentile, pur con gli occhi fissi in lei, rapido e severo, fa giustizia della schifosa sirena, mettendone a nudo il putrido ventre? Il simbolismo di questo maraviglioso episodio Dante potrà benissimo avere immaginato da sè, in rapporto alle altre donne o simboli femminili della *Commedia*; o potrà averlo tolto da un trattato di S. Giovanni Crisostomo, o da un sermone di S. Bernardo, o da altra qualsiasi delle innumerabili fonti omiletiche e mistiche, scritte od orali, che aveva a sua disposizione; seppure piuttosto — come il Torraca suggerisce — non utilizzò elementi tradizionali e simboli popolarmente noti, per raffigurare il contrasto tra « malo amore » e « diritto amore », tra cupidigia e carità, in cui basta la retta ragione a giudicare e giustiziare. Da per tutto intorno a sè Dante può aver trovato ispirazione od elementi a questo dittico potente, a questa simbolica tenzone o contesa (cfr. Steinschneider, *Die Streitlitteratur*) tranne che nello scialbo e grottesco abbozzo che ricorre nell'Ascensione di Maometto.

c) L'Aquila dantesca del cielo di Giove, multanime, multivoca, cantante e splendente, è veramente nelle sue trasformazioni e nel suo parlare tale portento, qual

> non portò voce mai ne scrisse inchiostro,
> nè fu per fantasia giammai compreso (*Par.* XIX 8-9).

L'Asin s'attenta di smentir Dante, e addita il modello di questa superba visione paradisiaca nell'accozzo o fusione tra il gigantesco Gallo parlante della leggenda musulmana (ora volatile animale, ora angelo), derivato — come osserva già il vecchio Prideaux nella sua Vita di Maometto — dal trattato Babà Barchà del Talmud Babilonese: il *Gallo Selvatico* dal canto mattutino, idealizzato e popolarizzato tra noi dalla dolente immaginazione filosofica del grande Leopardi), tra esso dunque e i mostruosi angeli o Cherubini incontrati da Maometto, in moltitudini caotiche, roteanti rutilanti e osannanti: settanta file, ciascuna di 70 mila angioli dal corpo taurino, la faccia umana e le ali d'aquila: ognuno aveva 70 mila capi, ogni capo 70 mila faccia, ogni

faccia 70 mila bocche, ogni bocca 70 mila lingue, ogni lingua parlava 70 mila idiomi, in ognuno dei quali lodavano Iddio settanta mila volte al giorno, o — come traduce fra Roberto da Lecce, per mettere il colmo al ridicolo, con napoletana lepidezza — 70 mila ore del giorno! Da questa folle fantasmogoria, così contraria già per sè al genio artistico di Dante, tutto equilibrio, freno, numero e misura che, vero artefice creatore, scolpiva nel marmo e nel bronzo le sue figurazioni impeccabili per precisione e congruenza di linee e di contorni: sotto l'influsso di questo mostruoso amalgama inimmaginabile anche nel delirio d'un demente, poteva balzar fuori il santo Uccello della giovial facella? « Se comprenderà (bisogna riportare le testuali parole dell'Asin, per renderle credibili!) cuán tentator sería para un artista como Dante el injertar [inserire] hàbilmente ambos [quello del gallo e l'altro degli angeli settantamilasignati], para formar con ellos la hibrida pero bellisima imagen del águila ». Come se Dante non conoscesse già per sè il « santo segno » o simbolo dell'Impero; l'« aquila grandis magnarum alarum, magno membrorum ductu, plena plumis et varietate » di Ezechiele secondo l'interpretazione (indica il Busnelli) di Egidio Colonna e Ugo da San Caro; le figurazioni dei santi in Isaia e nel Vangelo in forme di aquile, ecc. ecc.

Senza dire, che — come nota giustamente il Parodi — non si tratta in Dante d'un particolare isolato, ma di tutto un complesso di figurazioni: l'aquila di Giove è preceduta dalla simbolica croce di Marte, formata anch'essa dalle luci di migliaia d'anime beate, e questa dalla triplice corona degli spiriti nel Sole. Sarebbe tutta progenitura del Gallo musulmano? Il medesimo Parodi rileva acutamente come la leggenda stessa musulmana deve essa per la prima all'*Apocalissi* alcune — e noi soggiungeremo parecchie — delle sue immaginazioni, dai mari di luce o di tenebre che precedono la sede di Dio, dalla Gerusalemme celeste co' suoi muri e le sue porte e i suoi fondamenti di gemme, ai Cherubini col corpo pieno di ali, di penne, e con le membra piene di lingue osannanti, che ricordano molto da vicino i simbolici animali e le loro « alas senas, et in circuitu et intus plena sunt oculis, et requiem non habebant die ac nocte, dicentia: Sanctus, Sanctus, Sanctus... ».

d) Per avvicinarci alle fonti dantesche — osserva giustamente il buon senso e la soda dottrina del P. Busnelli — noi dobbiamo anzi tutto studiare le opere e gli autori e le leggende che egli stesso afferma di aver studiato e conosciuto; e dove egli non ce ne lasci cenno esplicito, ricercare nei libri che allora correvano fra le mani

dei dotti e dei letterati, ciò che meglio si confà col simbolismo e col concetto dantesco. Tutto ciò è per sè così chiaro, così naturale ed evidente, che si resta stupiti della paradossale artificiosità, a cui ricorre sotto l'infatuamento della sua tesi, una mente pur così logica ed equilibrata, come quella dell'Asin, per trovare ad ogni costo nella escatologia musulmana i pretesi modelli di figure demoniche dantesche, perfino di quelle che Dante prendeva, notoriamente, dalla mitologia classica o a dirittura dall'*Eneide*. Un esempio tra molti.

Al processo di fusione od unificazione di diversi abbozzi per plasmare un'unica immagine, farebbe riscontro in questa tecnica imitativa attribuita a Dante uno spediente o procedimento inverso: lo sdoppiamento, duplicazione o moltiplicazione di un tipo unico. Sull'arcigno Angelo incandescente, guardiano e tormentatore dell'inferno islamico, che ne vieta a Maometto l'ingresso, avrebbe l'Alighieri ricalcato, nientemeno, Caronte e Minosse! « Si direbbe che il poeta fiorentino non fece altro (« no hizo otra cosa »!) che sdoppiare artisticamente e adattare alla mitologia classica il modello musulmano ». E giacchè la scena della resistenza all'avanzata del vivo pellegrino, dell'ostacolo e del diniego, si ripete ulteriormente più volte nell'Inferno dantesco, per opera di Plutone, Flegiàs, il Minotauro, Malebranche ecc., l'Asin congettura, senza scomporsi: « como sì Dante, enamorado de la bellezza artistica (*sic*) del boceto musulmàn, no se cansase de reproducirlo bajo disfraces [sotto travestimento] varios, clàsicos y cristianos ». Basta annunziare siffatte analisi comparative, per farne giudizio. Non si vuol già dire che quei due processi, di sdoppiamento e di contaminazione, Dante, come e forse più d'altri poeti, non abbia usati nelle sue invenzioni o rielaborazioni fantastiche; ma soltanto ch'essi sono ammissibili quando siano dimostrabili, cioè quando i vari elementi strutturali, o materie prime, siano sicuramente venuti a portata dell'artefice che plasmava i suoi fantasmi poetici. Il che non si può sostenere in versun modo per l'Alighieri, il quale d'altra parte non ne aveva nemmeno bisogno.

***

9. *a*) La visione della terra dall'alto dei cieli ed il sorriso « del suo vil sembiante », sono già nel *Somnium Scipionis* « ita mihi parva visa est.... » : lo notano i commentatori, ritrovando anche per « l'aiuola che ci fa tanto feroci » i precedenti in Boezio e in Seneca, benchè certo (osserva il Parodi) si tratti di pensiero tanto ovvio, che avrebbe

potuto venir in mente a Dante anche senza aiuto di nessuno, come forse venne all'autore della leggenda maomettana.

b) L'episodio del lavacro o bagno lustrale nei due fiumi del Paradiso Terrestre, e l'altro degli alberi ricchi d'ombra e di frutti odorosi sotto cui passan le anime purganti, invano bramose di ristoro e di riposo, presentano sicure analogie fra la visione dantesca e le leggende escatologiche musulmane; ma anche qui le analogie, accanto a differenze descrittive e simboliche sostanziali, accusan sicura comunanza di fonte anteriore che, almeno per Dante, è facile rintracciare. Nell'invenzione degli alberi danteschi, irrorati da uno sprazzo d'acqua spicciante dalla parete e dileguantesi non si sa come (particolare, questo dello sprazzo, affatto ignoto alla flora arborea del *Sirât*) confluirono — come ha chiaramente mostrato il D'Ovidio (*Purgatorio,* 204-207) — i biblici ricordi dell'Eden (nel Genesi *lignum vitae in medio Paradisi* = « in mezzo strada » presso Dante, « sull'orlo del sentiero » nella descrizione musulmana) e la classica pena di Tantalo nota a Dante, non foss'altro, dall'*Eneide* e dalle *Metamorfosi.* Quanto poi alla idrografia dantesca del Paradiso Terrestre, di riflesso, in parte iconografico bizantico, in parte più pagano o paganeggiante, cioè mitologico anzi che biblico (*Genesi; Apocalissi,* XXII, 1-2), l'Eneide offriva già la purgazione lustrale delle anime *(aliis sub gurgite vasto infectum eluitur scelus),* il *Lethaeus fluvius* e i *longa oblivia* ad esso bevuti, la *virens convallis* ecc.; mentre Pausania, ripetuto da Plinio e poi da Isidoro, favoleggiava delle due fontane miracolose (utilizzate e trasmutate poi nelle leggende cavalleresche: cfr. Rajna *Fonti dell'Ariosto*), che in Beozia dànno, l'una la dimenticanza (*Lethe*), l'altra la memoria (*Mnemosyne*): nome, quest'ultimo, che Dante probabilmente non conobbe, ma invece del quale foggiò coi pochi brandelli di grecità onde disponeva (cfr. « Protonoe » di *Conv.,* II, IV, 39) l'assonante Eunoè, intendendo dire con siffatto termine « memoria del bene » (D'Ovidio, *op. cit.*, 425-433; o anche il predominio della « mente », cioè dell'intelletto virile o spirituale sull'elemento sensitivo o femminile, nel conseguimento della perfezione umana: cfr. le acute osservazioni del Parodi, in BSDI., XXVI, 173-4). Nella leggenda invece, riferita dall'Asin, di Sciâkir d'Orihuela (sec. XII Cr.), troviamo bensì i due « verdi e limpidi ruscelli » in cui le anime si tuffano, ma non hanno essi già virtù l'uno dall'altro diversa nè tampoco contraria, anzi la hanno somigliante ed eguale. La diversità d'effetto è tutta nella duplice abluzione, fatta in ciascuno d'essi: l'una esteriore per mondarsi dall'ultime macchie corporee, residui della pena, e per riac-

quistare perfetta integrità d'aspetto; l'altra interiore, vera pozione, che purifica e sgombra il loro spirito da ogni odio o rancore, invidia, preoccupazione della vita passata ecc. La distinzione è dunque molteplice e complessa e intima, pur nell'innegabile analogia (forse non abbastanza approfondita dall'Asin) della duplice abluzione, la prima per immersione, la seconda per semplice pozione, in entrambi i testi. Come d'altra parte il D'Ovidio stesso e gli altri dantisti — per quanto io sappia — sembra non abbian tenuto conto, nell'analisi dei precedenti o fonti d'ispirazione dantesca, del rito del Battesimo, sia quello evangelico o degli Ebrei nelle acque del Giordano, sia l'altro sacramentale d'ogni cristiano, e che al tempo di Dante facevasi, anche per i bambini, per immersione (1).

***

10. E veniamo all'episodio critico o centrale della visione dantesca, all'incontro di Dante con Beatrice, vera chiave di volta di tutta l'architettura simbolica e poetica della *Divina Commedia,* che l'Asin trova, nella sublimazione dell'amore umano e nella ricchezza quasi fantasmagorica dello scenario, senza precedenti e pressochè inesplicabile nell'austera ed ascetica letteratura ecclesiastica medievale, ma parallela invece, ed impressa di « flagrante analogia », con le tradizioni islamiche relative all'entrata trionfale dell'anima nel Paradiso ed al suo mistico incontro, nella idealizzata rappresentazione sufica, con la *huri* o bellissima sposa celeste.

Qui la ricerca comparativa naturalmente si complica e slarga dal caso particolare della Beatrice dantesca a tutta la poesia d'amore ed alla tecnica del dolce « stil nuovo », al concetto idealistico-romantico della donna nella lirica del trecento, alle teorie naturali o fisiologiche e mistiche sulla natura d'amore, espresse dal Guinzelli in particolare nella canzone: *Al cor gentil ripara sempre Amore - come alla selva augello in la verdura,* e dal Cavalcanti in quella *Donna mi prega,* ecc.: vero canone poetico mistico, di cui Dante darà la formula definitiva e l'esempio più perfetto; tutto questo movi-

(1) È probabile che l'analisi del Rituale del battesimo, come forse di tutto il Rituale dei sacramenti nel ministero sacerdotale cattolico (cfr. F. Cabrol, *Le livre de la prière antique,* Paris, 1900) c'illumini questo ed altri episodî della *D. C.* Non è in fondo il bagno del Lethè e il bere all'onda dell'Eunoè come un secondo o rinnovato battesimo alle porte della Vita celeste, della vera Vita?

mento spirituale, messo a fronte dell'analogo processo letterario-dottrinale d'idealizzazione mistica, che s'era elaborato nel mondo musulmano per opera dei poeti arabi e precipuamente degli scrittori mistici andalusi, quali ibn Hazm e ibn Arabi, e salito sino alla trasfigurazione e trasumanazione della donna amata in un mero simbolo della Saggezza divina, dell'Intelletto divino. Qui abbiam l'impressione che veramente le due correnti di pensiero, parallele e contigue, siano in qualche punto, almeno per anonimo assorbimento, intercomunicanti, nella parte dottrinaria e filosofica, se non nella elaborazione letteraria e poetica. Lo presentì ed avvertì già il Salvadori nel 1875, studiando la terminologia stessa di queste analisi erotico-teologiche introspettive: la *continuatio* della Scolastica è traduzione immediata dell'*ittisâl* arabo. Ma qui più che mai, sopra un terreno così delicato e complesso, permeato a varie profondità da tante e sì diverse radici, è d'uopo andar più che altrove cauti e lenti nell'opera di districare, distinguere e comparare. Non sentendomi in grado di farmi una mia personale convinzione sull'argomento, per difetto di conoscenza diretta e sicura dei due territori messi a fronte, mi limiterò qui a riassumere le osservazioni del Massignon che, per la parte orientale, è senza dubbio giudice competente, acuto e sagace.

Nella poesia del « dolce stil novo » bisogna distinguere la forma metrica o ritmica, che — dopo gli studî del Ribera — non si può ormai disconoscere rispondente alla struttura delle *muwashshahât* (componimenti poetici dei « nuovi » poeti musulmani d'Andalusia), dal contenuto o idee fondamentali dell'amore platonico, per le quali il Guinizelli e i suoi immediati imitatori e continuatori, Dante compreso, sembrerebbero orientati piuttosto verso i poeti arabi della scuola classica rimasti fedeli al mito dell'amore udzrita, casto sino alla morte, popolarizzato a Bagdad verso il nono secolo, e divenuto poi tradizionale. Chiunque, dopo aver letto le opere di questa scuola, come il *Kitâb al-zuhrah* d'ibn Dawud († 909) il *Tawq al-hamâmah* d'ibn Hazm († 1072), il *Damm al-hawà* d'ibn al Giawzi († 1200), apra i *Canzonieri* di Dante ed anche del Petrarca, resta sorpreso davanti alla convergenza negli uni e negli altri delle idee dominanti. Gli uni e gli altri cantano lo stesso amor platonico, con un fervore di sentimento delicato e raffinato, un po' prezioso, con una squisita sfumatura, un dolce ritegno fatto di rimpianto e di malinconia: richiamo della presenza sovrana e onniveggente di Dio. Negli uni e negli altri l'ispirazione poetica, che s'interrompe e si esplica metodicamente

in commentari filosofici, « raisons, razos, ragioni », mira a una conciliazione tra la filosofia e la religione nel dominio dell'amore umano, come l'Averroismo vi mirava nella teologia.

Ma anche qui si tratta d'un fenomeno parallelo d'ordine spirituale, non d'una imitazione consapevole e volontaria. La Beatrice dantesca messa dall'Asin accanto alla *huri* celeste vagheggiata da certi asceti musulmani, non ha alcuna logica o storica consistenza. L'intero Islàm con la sua e rude insistenza a negare ogni mediazione percettibile che possa innalzare la visione dell'uomo fino a Dio, rende inaccettabile l'ipotesi che i pochi e falliti tentativi islamici d'apoteosi mistiche femminili, tentativi letterarî d'un valore estetico infimo, abbian potuto generare o anche semplicemente occasionare la immortale concezione dantesca.

Per mio conto aggiungerò, in via di conclusione, alcune osservazioni particolari all'ultima su esposta ipotesi dell'Asin.

La evocazione e glorificazione paradisiaca della donna amata non si può dire estranea alla letteratura ascetico-ecclesiastica medievale, dove i caldi accenti d'amore della Sulamite erano stati già da un pezzo applicati con processo simbolico ora alla Chiesa quale mistica sposa, ed ora alla Vergine; e la letteratura mistica cristiana (basti rammentare S. Bonaventura, sì vicino e sì noto a Dante) ha toni fortemente coloriti, dall'apparenza d'una quasi sensualità erotico-ascetica.

In ogni caso, Dante non iniziò lui ma trovò nel suo contorno già iniziata e svolta, nella teoria e nella tecnica, la letteratura del « dolce stil nuovo », l'analisi introspettiva e rappresentativa dei fenomeni d'amore nella nuova lirica (cfr. BSDJ., XXVI, 14-25), a cui egli impresse lo stampo definitivo e caratteristico della sua personale spiritualità unica.

La Beatrice della *Divina Commedia* — che che sia del suo nome e della sua realtà storica o simbolica e della sua identificazione — è certamente la medesima della *Vita Nuova,* e delle Rime giovanili: giovane donna effettivamente conosciuta da Dante in vita, amata, perduta, trasfigurata nella luce celestiale della Visione. Ella fu tale e tanta parte, così viva, così sostanziale del pensiero, dell'anima, dell'arte dell'Alighieri, che pensare egli l'abbia immaginata o ricalcata sopra una pallida, anemica ombra di vergine musulmana « dai grandi occhi neri », è semplicemente ridicolo. Il concetto generale della *Commedia*, che avrebbe pel primo suggerimento letterario (come ricorda il Busnelli) il versetto di Ezechiele « In dimidio dierum meorum vadam ad Portas Inferi », si svolge direttamente dal nucleo o tema

primitivo del poema, che fu appunto l'apoteosi di Beatrice: da quella meravigliosa visione balenata come un lampo sulla fine della *Vita Nuova*; ed ha nell'altissima fantasia che lo concepì, nell'ambiente religioso, mistico e letterario in cui visse Dante, tutte le sue ragioni e influssi immediati, tutti i suoi precedenti diretti.

***

11. L'errore fondamentale dell'Asin è stato duplice, e tutto di natura logica. Il primo è di essersi lasciato prendere dall'attrattiva della tesi, elaborata e vagheggiata con molto calore, vagliata e dibattuta con fervido entusiasmo per la sua novità e bellezza, tanto da perdere a poco a poco il giusto criterio delle proporzioni, delle misure, della comparazione critica; ond'egli ha visto, in forma macroscopica, dopo averle appositamente selezionate, raccolte e messe in opera, tutte e sole le analogie, le coincidenze, le congruenze, le somiglianze, e non ha visto invece le moltissime discrepanze, contrasti, opposizioni, e tanto meno la diversità nel tono, nella plastica, nella organicità delle opere che comparava. Egli ha studiato la *Divina Commedia*, e tutta l'opera di Dante, con assiduità, con intelligenza ed amore, con molta preparazione filosofica, teologica ed anche esegetica e storica, ma anche con la sua tesi già fatta; e questo gli ha turbato la serenità della vista, l'imparzialità del giudizio.

La psicologia filosofica o scientifica di M. Asin parmi precisamente caratterizzata dal suo connazionale P. Getino O. P., il quale, confutando nel 1906 la tesi del chiaro arabista intorno all'*Averroismo teologico de Santo Tomàs,* per quanto si riferisce ai rapporti da lui affermati tra la *Summa contra gentes* dell'Aquinate e il *Pugio fidei* di Raimondo Martini, e dimostrandone la impossibilità logica e storica (perchè la prima opera risulta composta tra il 1253 e il 1264, e la seconda solo verso il 1278: la verità sarebbe dunque addirittura inversa a quanto sostiene l'Asin), gli scrive con « discreto latino » ciò che torna appunto al caso nostro: « Usted busca y tiene la fortuna de escontrar temas nuevos; usted abre incognitas veredas; usted ha hecho de la novedad del paisaje una necessidad de su perspectiva cientifica.... El peligro que hombres como usted corren, està principalmente en la eleccion de temas, pues a veces carecen de base; quiero décir, los temas, que lo que es ustedes capaces de sustentar con apariencias de firmeza la pesadumbre de una contradiccion. Abogados hàbiles, duenos de mil escondidos resortes, si toman

una mala causa, hacen creer à lor profanos que es buena, probando solo — claro està — lo extraordinario de sus recursos... ».

L'altro errore è stato di tattica od ordine nella ricerca. Invece di mettere a fronte la *Divina Commedia* e i documenti molteplici della escatologia musulmana, egli avrebbe dovuto — s'io non m'inganno — studiare parallelamente l'escatologia musulmana e quella cristiana, direttamente e a fondo, in tutta la letteratura medievale (teologica, mistica, visionistica) anteriore a Dante. Solo allora, a ricerca compiuta, si dovrebbe sceverare ed esaminare tutto ciò che di musulmano appaia nella *Divina Commedia*, che già non sia nelle dottrine o leggende latine precorritrici, e investigarne l'origine, la diretta probabile derivazione. Ma finchè ciò non sia fatto, la conclusione d'un oculato e spassionato esame sulla memoria dell'Asin può ancora essere quella stessa che il D'Ovidio esprimeva, con cauta ma non ostile diffidenza, toccando dei seducenti riscontri e delle attraenti quanto vane fantasticaggini cui cedevano il De Gubernatis e il Blochet:

« La materia leggendaria [dell'escatologia] cristiana era [al tempo di Dante] tutta compenetrata di leggende e idee orientali, cioè musulmane, persiane, indiane, bramaniche o buddistiche, talmudiche e così via. Oltre quello che già il paganesimo greco-latino e la tradizione biblico-cristiana avevano in sè o di originariamente affine con le credenze e le leggende orientali o di tolto in prestito a queste, il credulo medio evo cristiano seguitò ad assorbire molt'altro che gli veniva mandando di giorno in giorno, in modo diretto o indiretto, l'Oriente, col quale allora l'Occidente aveva più facili e stretti contatti che generalmente non si supponga. Ma ad illustrare il pensiero dantesco convien attenersi a quel che entrava nella visuale del nostro poeta, tutt'altro che sconfinata benchè la vista di lui fosse acuta. Ciò che resta fuori di quella visuale può essere richiamato solo per illustrazione indiretta, e per situare il circolo dantesco entro quel più largo circolo che è la letteratura escatologica del continente antico e del mondo medioevale. Altrimenti l'indagine perde ogni rigore critico » (*Nuovi studî danteschi*, 472, nota 2).

*
* *

12. Raccorciato via via per eliminazione progressiva tutto il sapere islamico che la tesi di M. Asin presuppone in Dante, vediamo brevemente quali punti di contatto sicuro o verisimile restino tra il pensiero dantesco e il mondo musulmano, quanto cioè l'Alighieri co-

nobbe o potè conoscere dell'Islám, quello a lui contemporaneo e quello storico o anteriore, tanto in sè stesso quanto precipuamente in rapporto alla cristianità od occidente latino. A priori possiam dire: ben poco, certo non più di quello che ordinariamente sapevano le persone colte del tempo suo, della sua condizione e del suo ambiente; giacchè del tutto eccezionale dobbiamo considerare la conoscenza diretta, ampia e precisa, storica, dottrinale, linguistica e realistica ch'ebbero del mondo islamico del secolo XIII, in più o meno larga misura, pochissimi contemporanei di Dante, in specie viaggiatori e missionari, quali san Pier Pascasio, Raimondo Lullo, Ricoldo da Montecroce (1).

a) Dante nomina e distingue i Turchi, i Tartari e i Saracini, sa che Egitto, Siria e in parte anche Mesopotania nel dugento sono unite sotto i regno dei sultani Mammelucchi (« la terra che il Soldán corregge »), i quali hanno finito con riassorbire il piccolo e non felice dominio dei Latini in Siria. Il tramonto non inglorioso di questo inglorioso regno fu segnato dall'espugnazione, per mano di al-Malik al-Ascraf, della città di Acri nel 1291 ultimo baluardo dei Cristiani in Palestina, non soccorso dall'Europa indifferente e sorda alle preghiere di quegli ultimi discendenti dei Crociati:

Lo principe de' nuovi Farisei,
avendo guerra presso Laterano
e non con Saracin nè con Giudei;
chè ciascun suo nimico era cristiano,
e nessun era stato a vincer Acri,
nè mercatante in terra di Soldano (*Inf.* XXVII, 85-90).

Ma al di là di queste scarse notizie diffuse per la cristianità, nessun particolare ragguaglio sembra arrivasse sino a Dante, o lasciasse nella sua memoria durevole traccia, delle grandi vicende politiche e militari che durante il suo tempo svolgevansi nel mondo musulmano d'Oriente e nell'Asia anteriore, e che furono di gravità e d'importanza capitale per tutto l'Oriente islamico: le procellose in-

(1) In *Opus maius* (I, 350, ed. Bridges), e in *Opus tertium*, 33, R. Bacone lamenta l'ignoranza delle lingue orientali: « Non vi sono cinque uomini nella Cristianità latina che abbian conoscenza letteraria dell'ebraico, greco ed arabo. Molti latini possano parlare greco ed arabo ed ebraico; assai pochi che intendan grammatica di queste lingue e sappian come insegnarla ». Cfr. J. E. SANDYS, *Roger Bacon*, in *Proceed. Brit. Acad.*, 1913-14, 371 e segg.

vasioni dei Mongoli per tutto dilaganti fra stragi e ruine inenarrabili, la caduta del Califfato anche nell'ultima sua parvenza di dominio, la distruzione delle dinastie provinciali sorte sulle rovine dell'impero arabo, il conseguente decadimento degli studi, delle scienze, della civiltà musulmana, la sostituzione della lingua turca all'araba ed alla persiana nelle provincie occidentali dell'Asia compresa la Persia; e ciò nonostante, dopo pochi lustri, inverso il 1300, la religione dl Maometto attrarre i rozzi e barbari conquistatori, ampliarsi ed estendersi con nuovo slancio e rigoglio in tutta l'Asia centrale, nelle regioni iperboree e fin sopra le ghiacciate spiagge del mar settentrionale. Di tutto questo turbinoso rimescolìo di popoli e di regni quasi nessun rumore giunse all'orecchio di Dante, sebbene qualche raro missionario si fosse già spinto sino al cuore dell'immenso dominio tartaro, e qualche ambasciatore mongolo fosse pur arrivato alle corti d'Europa. Assolutamente infondata e cervellotica mi sembra l'ipotesi, pur sostenuta da qualche moderno espositore, che nel Veltro dantesco sia adombrato nientemeno che il gran Khan dei Tartari!

Dei quali Dante sa soltanto che con i Turchi sono abili tessitori:

> Con più color, sommesse e sovrapposte,
> non fer mai drappo Tartari nè Turchi (*Inf.* XVII, 16-17);

e che con i Turchi e i Saracini hanno fede nella immortalità dell'anima umana, al pari dei Giudei (*Conv.* II, 9). Ha notizia della scostumatezza delle donne orientali, sebbene non le ritenga altrettanto spudorate e procaci quanto le sue concittadine di Firenze:

> Quai barbare fur mai, quai Saracine,
> cui bisognasse per farle ir coverte,
> o spiritali o altre discipline? (*Purg.* XXIII, 103-105)

In complesso Dante, per bocca di Cacciaguida, stimmatizza come « iniqua e turpa » la gente musulmana, o piuttosto la loro legge, religione, governo teocratico, in quanto violatore e detentore dei Luoghi Santi:

> la nequizia
> di quella legge il cui popolo usurpa,
> per colpa de' pastor, vostra giustizia (*Par.*, XV, 142-44)

alla quale particolar « colpa de' pastor » Dante allude altra volta per bocca di Folco da Marsiglia, quand'osserva, a proposito dello studio interessato dalle Decretali o nuovo Diritto canonico:

A questo intende il papa e i cardinali:
non vanno i lor pensieri a Nazzarette,
là dove Gabriello aperse l'ali... (*Par.* IX, 136-138),

in su la Terra Santa,
che poco tocca al Papa la memoria (*Ibid.* V, 125-6).

Ma egli è ben lontano dal partecipare all'entusiasmo bellico per le Crociate, di cui anzi appare assai tepido ammiratore, e poco informato, certo poco o punto edificato.

Notiamo infatti come tra gli Spiriti rutilanti che costellano i raggi della Croce marziale, i guerrieri cioè e i martiri della fede, fra gli eroi storici o romanzeschi illustratisi nelle guerre contro i Saraceni (Orlando, Guglielmo e Rinoardo, Roberto Giuscardo), solo due sono tratti dall'età delle Crociate e delle prime Crociate, si badi: il duca Gottifredi, menzionato laconicamente così, e il cavaliero fiorentino, d'altronde oscuro e quasi ignoto, l'avolo Cacciaguida, di cui non è chiaro se partecipasse con Corrado III alla seconda Crociata, o andasse con il secondo Corrado a combattere i Saraceni di Calabria. Noi non possiamo indugiarci a ricercar qui e congetturare le cause di questo scarso interesse dell'Alighieri per le Crociate: ci basti d'averlo rilevato; e accennando appena « alla presenza del Soldan superba » (*Par.*, XI, 101), al Sultano cioè al-Malik al-Kámil, che San Francesco tentò invano di convertire al Cristianesimo, confrontiamo la menzione incolore del liberatore del Santo Sepolcro con quella, non meno laconica ma assai più scultoria e ammirativa, di colui che ritolse per sempre ai Cristiani la Città Santa:

e solo in parte vidi il Saladino.

Che se alla esaltazione dantesca di questo principe, pur sì strenuo nemico dei Cristiani, contribuì certamente la leggenda già diffusa in Occidente in omaggio al suo valore e generosità: più diretta, personale e spontanea ammirazione significa il collocare, che fa Dante, tra gli spiriti magni del nobile castello, i rapresentanti dell'alta dottrina musulmana, Avicenna e Averroè. Qui è il dotto che magnifica i dotti, senza angusto discernimento di confessione religiosa, anzi sapendo bene che la loro scienza, a cui Dante come tutti i suoi

più colti contemporanei e correligionari attingevano, non già musulmana doveva dirsi, sibbene classica, derivata cioè direttamente dalla medicina e dalla filosofia ellenistica, ed ora consegnata e quasi restituita ai diretti e legittimi eredi, nelle traduzioni latine correnti per l'Occidente.

Giacchè — rammentiamo — della letteratura arabica si diffonde all'Europa cristiana, nei secoli X e XI, la parte scientifica, che non ha impronta confessionale, e la filosofia che appare — qual'era — continuazione ed esposizione della dottrina aristotelica; poco del sapere storico, troppo connesso con l'evoluzione religiosa dell'Islám, più poco del lavorìo teologico, ancor meno di quelle rielaborazioni esoteriche della tradizione e del sapere teologico, che fu il misticismo. Il quale, se in qualche suo elemento arrivò in Occidente, forse fu solo per il veicolo delle sette ed eresie popolari.

Nella scienza dunque Dante non nasconde il suo libero ossequio agli Arabi. Oltre che nella filosofia studiata da lui con assiduità, e non senza qualche predilezione o particolar consenso, negli scritti di Averroé (ognuno ha presente la enimmatica glorificazione del brabantino Sigieri per bocca dell'Aquinate!), Dante, che cita anche Algazali, attinge poi con certa frequenza, nelle questioni astronomiche, metereologiche, geografiche, cronologiche, ad Alpetragio, Albumasar, Alfergani, o direttamente o pur attraverso le più note compilazioni quali la *Composizione del Mondo* del suo vicino e quasi contemporaneo Fra Ristoro. Ma anche qui l'Islamismo agli occhi di Dante non ha niente da fare: la scienza non è la religione e non ha patria, o se una patria le si deve riconoscere, non è certo quella di Maometto.

b) Ed eccoci all'episodio infernale di Maometto, serbato per ultimo, perchè più decisivo, come quello che ci aiuterà a concludere con maggior sicurezza quanto e che cosa mai precisamente Dante sapesse dlel'Islam, dal momento ch'egli volle introdurre nella *Commedia* il suo fondatore, rappresentandolo non già in scorcio o chiaroscuro, nè con semplice menzione elencativa, ma di prospetto, in piena luce e al primo piano d'un largo quadro preparato con la più grande cura, disegnato con straordinaria ricchezza di particolari plastici e grafici.

Dall'attenta lettura della prima metà del Canto XXVIII dell'*Inferno,* parmi si possa con molta probalità dedurre:

1° che Dante conobbe di Maometto soltanto quel poco che ne sapevano i suoi contemporanei di comune cultura: vide in lui non lo pseudo-profeta ed eresiarca, sì piuttosto l'autore della più grande e micidiale scissione che avesse rotto l'unità primordiale della Chiesa cri-

stiana, perciò l'antesignano, il rappresentante più adatto e autentico, il protettore — e quasi il simbolo — d'ogni scisma religioso e politico, grande o piccolo, mondiale o provinciale; sebbene, per intuizione artistica e storica, nel raffigurarlo e dramatizzarlo, egli lo umanizzi, redimendone il ritratto da quella leggendaria bruttura o caricatura grottesca e carnescialesca con cui avevanlo camuffato i volghi e i dotti d'Occidente.

2° Ma della psicologia di Maometto, della sua impronta e storia personale, della sua opera quale banditore d'una nuova religione, fondatore d'un nuovo fortunoso impero, seminatore dei germi morali e intellettuali che, trapiantati dalle solitudini dell'arabo deserto sul fecondo suolo dell'Asia Anteriore e dell'Africa, all'incrociò delle grandi vie di comunicazione fra i popoli, avrebbero portato una nuova fiorente civiltà, alimentando scienze, arti, lettere, unificando in qualche modo tutto il mondo antico non cristiano: di tutto ciò Dante non sa nulla; non poteva quasi saper nulla. Onde la sua prosopopea o figurazione di Maometto, così viva e perfetta nel suo rilievo plastico, riesce incerta, incolora, enimmatica nel suo intimo carattere, perchè manca di prospettiva psicologica e storica. Per convircersene, basterà mettere a confronto di essa le tante rappresentazioni o figure, assai più ricche d'intima vita, storica o leggendaria, quali ad esempio Farinata, Capaneo, Ulisse, ecc.

3° Dante del pari niente sa dell'Alcorano, nè della pretesa o supposta Ascensione di Maometto, nè delle posteriori elaborazioni, imitazioni letterarie simboliche o mistiche.

Ecco qui quanto Dante conobbe dell'Islàm: come già dissi, poco o nulla in fatto di pensiero propriamente religioso o letterario. Il resto, ritenuto sicuro o probabile dall'arabista spagnuolo, ci sembra fantasticheria e autosuggestione di preconcetto.

***

13. E' stato dunque inutile il lavoro poderoso dell'Asin, tutta fatica sprecata? Mai più, come di nessuna ricerca coscenziosamente fatta, da un intelletto sagace, sulla base d'una salda e profonda cultura, anche se, per una ragione o per un'altra essa fallisca al suo scopo immediato.

Nella Memoria dell'Asin dobbiamo distinguere varie parti: 1) la raccolta e la ricostruzione storico-critica dei materiali escatologici musulmani; 2) la ricerca degli elementi musulmani nelle leggende

cristiane precorritrici o anteriori (che è espressione più giusta) alla *Divina Commedia*; 3) lo studio delle possibili vie di trasmissione o comunicazione tra l'Islàm e l'Europa cristiana durante il medioevo, particolarmente delle leggende escatologiche o di alcune fra esse; 4) la comparazione fra la letteratura musulmana d'oltre tomba e la *Divina Commedia* con il precipuo rilievo delle strette analogie fra Dante e ibn Arabi e la ipotesi d'imitazione, diretta o indiretta, fra il poeta cristiano e il mistico musulmano. Se il dotto arabista avesse compiuto queste quattro parti o tappe della sua ricerca nell'ordine logico in cui sono state qui da noi enumerate, senza partito preso o preconcetto di tesi assunta da provare, la sua monografia avrebbe avuto tutte le probabilità di riuscire completa, sicura, fondamentale. Ma egli in realtà, e per motivi altrove indicati, ha capovolto, virtualmente se non in atto, l'ordine logico, percorrendo quasi direi in serie retrograda la sua via, partendo cioè o non staccando mai gli occhi dalla *Divina Commedia*, e in vista di essa dirigendo e allineando sin dall'inizio tutti i lavori di scandaglio o d'approccio delle prime tre sezioni; le quali per ciò appunto sono risultate anch'esse insufficienti, provvisorie, incomplete.

L'Asin non ci ha dato infatti il quadro completo e storicamente genetico della escatologia musulmana, perchè ha deliberatamente omesso nell'analisi preliminare, e poi ha alterato o contaminato nella sintesi finale, tutti quelli elementi che in tutto o in parte non entravano nel quadro da lui già predisposto della comparazione con la *Divina Commedia*. Inoltre ha di proposito trascurato d'indagare le origini di queste concezioni e raffigurazioni escatologiche del mondo islamico, altro che incidentalmente e senza efficacia sulla direzione del suo lavoro.

Egli ha limitato la seconda parte entro questi stessi confini, ne ha anzi fatto un'esplorazione accessoria e quasi per excursus, riducendosi a studiare le leggende d'oltretomba cristiane non già sui testi, direttamente, nelle loro integre edizioni originali, ma sulle analisi o riassunti, naturalmente incompleti e in parte inevitabilmente fallaci, datine dal Labitte (1858), Ozanam (1859), D'Ancona (1874: l'Asin ignora la seconda edizione del 1912), Graf (1892-93): ciò che gli apporta anche un altro inconveniente, quello di trascurare quasi tutto l'ultimo trentennio di particolari ricerche su detto argomento. S'aggiunga che l'Asin ha studiato solo le leggende più note, mentre se avesse avuto davanti il più logico piano di lavoro da noi proposto, avrebbe dovuto estendere la ricerca e l'analisi com-

parativa almeno a tutte quelle già pubblicate, e che sono in parte elencate e riassunte, quale contributo alla storia della cultura medievale, da C. Fritzsche in *Die lateinischen Visionen des Mittelalters bis zur Mitte des 12 Jahrh.* (Roman, Forschungen, II [1885] - 279, III [1886], 337-368).

Parimente incompleto e limitato, pressochè unilaterale, riesce, in terzo luogo, lo studio dei contatti predanteschi, e del tempo stesso di Dante, tra il mondo musulmano e il cristiano medievale nei campi contigui alla escatologia, cioè della teologia, della mistica, culturari, letterali, ecc., perchè gli occhi dell'Asin sono sempre fissi sin dall'inizio su due punti o capisaldi della sua ricerca: uno d'arrivo, la *Divina Commedia*, l'altro di partenza, la Spagna (1) musulmana (Dante e ibn Arabi), come se il resto del mondo islamico, e in specie l'Oriente siro-egizio, non esistesse o non circuisse con più vasto giro l'Europa cristiana, premendo e influendo contemporaneamente per vie molteplici e diverse, sia direttamente nell'età, appena chiusasi, delle Crociate, sia anteriormente attraverso lo schermo condensatore e riflettore, anzi radiatore, di Bisanzio.

Necessariamante mal fondata, peggio eretta, e malissimo consolidata, è sorta sulle tre precedenti l'ultima parte sintetica e conclusiva dell'opera, la quale non si regge; nonostante la copia smisurata di raffronti, analogie, somiglianze, coincidenze, diligentissimamente raccolte dall'Asin, anzi in parte per questa abbondanza stessa di materiali e particolari della presunta mutuazione o imitazione, tutta la voluminosa documentata ricerca lascia l'accorto lettore alquanto stupito e come trasognato, ma non persuaso nè convinto, davanti a quest'unica, ma massiccia ed insuperabile difficoltà, che Dante, per ovvie ragioni storiche psicologiche e artistiche, non potè, assolutamente non potè conoscere, nè direttamente nè indirettamente, tutta quella letteratura musulmana, tutta quella serie numerosissima di opere non tradotte, affatto sconosciute all'Occidente, e qualcuna (come la *Risâlah al-ghufrân* di abû-l-Aalâ) pochissimo note in Spagna, nell'Africa del nord e perfino in Oriente.

(1) Cfr., a questo riguardo, B. Croce, *Primi contatti tra Spagna e Italia*, in *Atti Accad. Pontaniana*, XXIII (1893), p. 20: memoria riprodotta nel volume *Spagna e Italia nella Rinascenza* (Bari, Laterza, 1917), ed arricchita di molte importanti notizie e completamenti da A. Farinelli, nella dottissima recensione pubblicatane in *Giorn. Stor. Lett. ital.*, XXIV (1894); dove, tra altro, s'illustrano i viaggi di due Catalani in Italia sullo scorcio del XIII e il principio del XIV sec.: Arnaldo di Villanova e Raimondo Lullo.

***

14. Nonostante questi difetti fondamentali, radicali, fors'anche in grazia di essi (giacchè, altrimenti, cioè senza il preconcetto o idea fissa della *Divina Commedia* qual termine di comparazione, difficilmente l'analisi escatologica avrebbe raccolto e spigolato certi particolari episodici, rappresentativi, architettonici, pur così caratteristici e suggestivi), la Memoria dell'Asin resta un libro di singolare importanza per lo studio dell'ambiente spirituale in mezzo a cui, e da cui sorse il Poema dantesco. Per merito dell'Asin, questo ambiente, ancor sì poco noto, sì pieno di lacune e di punti interrogativi, slargasi a un tratto, quasi direi si raddoppia, accostando ed abbracciando il mondo cristiano e il musulmano in una innegabile unità ed uniformità di figurazioni, di scenario e dramatizzazione dei regni d'oltretomba.

Lo stesso ravvicinamento o parallelo tra Dante e ibn Arabi (1), pur così illogico e falso nell'ipotesi di un rapporto diretto e consapevole tra i due scrittori, per conoscenza che Dante avrebbe in qualche maniera avuta degli scritti di ibn Arabi; riesce tanto efficace e istruttivo nella comparazione oggettiva, cioè di semplice corrispondenza interiore o inconsapevole, illuminata dall'Asin, tra l'una e l'altra opera loro, così diverse, così lontane, eppure così analoghe, starei per dire così vicine, in quel complesso ognor più constatabile di affinità profonde di vita intellettuale e sociale, d'atteggiamenti mentali e correnti d'idee, che nel medio evo intercedono fra le Cristianità e l'Islám.

Essi possono raffigurarsi come due montagne erette verso il cielo, senza alcun rapporto geologico o plastico fra di loro, l'una all'altra invisibili per fitte selve intermedie, ma situate a non grande di-

(1) Già il Macdonal, che fu uno dei primi a dar notizia in gran parte consenziente della Memoria dell'Asin, notava: « The question comes down to this: Haw can we bridge from Ibn Arabi to Dante? », e si domandava con naturale scetticismo: Se Dante ha in qualche modo conosciuto e ammirato, tanto da imitarle, le opere del mistico di Murcia, « Why, then, is Ibn Arabi not somewhere in Paradise or at least, in Limbe? ».

Un'esposizione sommaria ma precisa e comprensiva del sistema teosofico di ibn-Arabi, nella sua parte logica, teologica, cosmologica, mistica, ha dato recentemente H. S. Nyberg, *Kleinere Schriften des ibn al-'Arabi.* Leiden, Brill, 1920, 8°: Inang.-Dissert. Upsala, 1921, 8°: pp. XII, 203, 240.

stanza sotto lo stesso parallelo e ricoperte in parte dalla stessa flora e della stessa fauna: l'una ha nelle viscere giacimenti preziosi di marmi e di rari metalli, l'altra ha scorie e detriti di scarso o niun valore; ma sono entrambe permeate da corsi d'acqua e tramiti profondi che vanno dall'una all'altra nel sottosuolo circostante, o scendono dalla stessa catena orografica lontana profilata all'orizzonte. Il geografo ed il geologo, che dapprima conoscevan soltanto la montagna più eccelsa e maestosa, dalle miniere d'inestimabile pregio, e poi vengono a sapere, da un solitario esploratore o da un aviatore errabondo, dell'altra tanto diversa eppur sorgente nella stessa contrada e connessa per occulti rapporti geomorfici alla prima, non confonderanno le due nè affermeranno a priori l'una propagine orografica dell'altra; ma, grati a ogni modo della inaspettata notizia, ricercheranno passo passo tutta la serie dei frapposti terreni, strati, formazioni orizzontali e verticali, ricostruiranno insomma con paziente tenacia e poi trasporteranno sulla carta geografica e geologica tutta la storia dei due individui montani nella loro evoluzione tettonica.

In letteratura, come in geologia o in biologia, non ci sono unità assolutamente solitarie, dissociate, uniche: tutti gl'individui sono tra loro consociati, connessi con vincoli più o meno diretti o indiretti, mediati o immediati, nell'economia spirituale, animale, vegetale, cosmica. Anche fra Dante e ibn Arabi, o meglio tra le loro opere, possono rilevarsi, scorgersi, in connessione con i loro vicendevoli ambienti, veri rapporti logici, analogici, anagogici, d'indirizzo e di sviluppo. Ritesserne la storia significherà innanzitutto ricostruire la genesi delle varie correnti di pensiero parallele, talvolta intercomunicanti, talvolta divergenti, religiose, scientifiche, letterarie che alimentarono il mondo islamico ed il mondo cristiano nel medio evo, nell'età predantesca diffondendo intorno ad essi quasi una stessa atmosfera intellettuale. Ed è lavoro lungo, intricato, difficile.

Nello scambio incessante d'influssi intellettuali, spirituali fra l'Oriente e l'Occidente, è naturale che l'Alighieri, cima eccelsa o quercia gigantesca, più facilmente ne ricevesse e ne trasmettesse; ma appunto perchè era più in alto e con maggior visuale (intensiva almeno se non estensiva, verticale se non orizzontale), e quindi più aperta al soffio d'ogni vento, è naturale che molti influssi si elidessero prima di giungervi portandovi il polline d'idee e d'immaginazioni straniere, lontane; o arrivate appena queste vi fossero prestamente assorbite, rielaborate, trasfigurate, rese ormai irreconoscibili; o vi giungessero già tali attraverso mezzi e veicoli intermedî che quasi

ne avevan mutato l'aspetto originario. Da ciò l'ardua difficoltà di riconoscere nella chioma dell'albero dominatore, nelle anfrattuosità della vetta aerea, le tracce o segni sicuri dei germi, delle spore straniere, pulviscolo fecondo che il vento vi depose strappandolo a lontane cime invisibili, a giganti della flora peregrina.

A questa sì complessa e delicata ricerca non bastano, per Dante, i dantisti. Occorre un dantista orientalista e in particolare islamista, uno studioso del medio evo che sia forte negli studi romanici come nella lingua orientali, specialmente nell'ebraico e nell'arabo, che furono le due più diffuse lingue letterarie dell'Oriente semitico durante l'età di mezzo. Il più adatto, il meglio preparato per questa interessantissima monografia da farsi, a me sembra per l'appunto l'Asin, a patto ch'egli riconosca d'aver questa volta sbagliato, e che si rimetta al lavoro senza rimpianti d'ipotesi vagheggiate, nè preconcetti di tesi da dimostrare, ma sopra tutto senza quella fretta di sintesi e di conclusioni, che anche in letteratura

l'onestade ad ogni atto dismaga.

***

15. Mi sia permesso pertanto, alla fine di questa rassegna critica o confutazione della ipotesi sostenuta dall'Asin con tanto ardore e con tanta erudizione, sebbene con sì scarso effetto persuasivo, mi sia lecito di farmi interprete degli studiosi e ammiratori di Dante in Italia (e non siam tutti?), mandando al dotto arabista di Madrid un rispettoso saluto riconoscente. Come nella vita anche nella ricerca scientifica e filologica, vi sono talvolta errori che hanno quasi maggior merito ed importanza della verità, in quanto cioè contribuiscono e spingono a scoprire od assodare una verità più alta e più grande. Di tal genere mi sembra l'errore dell'Asin e la insostenibile sua tesi specifica, che Dante abbia nella concezione poetica della *Divina Commedia* direttamente, anche se non immediatamente, conosciuto e imitato prodotti della letteratura islamica e in particolare andalusa. Rigettando del tutto questa affermazione e dimostrandola — come riteniamo d'aver fatto — destituita d'ogni valido argomento probativo, riconosciamo nondimeno all'Asin il merito di aver con la sua pregiata Memoria slargato l'orizzonte storico e letterario in mezzo a cui di solito noi mettevamo il nostro maggior Poeta e la *Divina Commedia*.

La quale senza aver perduto nulla, agli occhi nostri, della sua vera e benintesa originalità poetica, e del suo eccelso valore di gigantesca sincera rivelazione spirituale, ci appare oggi anche più grande, più ricca di voci e di riflessi mondiali, e nel contempo, più spontanea, più unica! « Può darsi — conchiuderò anch'io con V. Rossi — che il libro del valoroso arabista, diretto ad un intento irraggiungibile, finisca col dare il colpo di grazia ad una tesi che si credette provata, vincendo le ultime resistenze di chi ancor tien fede a Paolo, a Tundalo, ad Alberico, come a progenitori del fiorentino viandante dei regni oltremondani, e riesca a sempre meglio persuadere gli studiosi che la chiave del problema della *Divina Commedia* non è fuori di essa, ma in essa, nella prodigiosa e inesauribile spontaneità dello spirito dantesco ».

Essa è tuttavia veramente, per l'età di mezzo, il più genuino prodotto rappresentativo non solo della cristianità ma, starei per dire, di tutta l'umanità e civiltà medievale, se consideriamo che la escatologia cristiana fu in quella età quasi per intero accolta e adottata dall'Islamismo e dal Giudaismo. Eretto quasi sulla soglia dell'età moderna, il titanico monumento ci si dimostra oggi, per virtù di queste ricerche o saggi comparativi, anche se in parte fallaci ed errati, come fuso in un metallo proveniente per vie molteplici e talora insospettate dalle più diverse e remote contrade del mondo; sebbene l'artefice sommo che raccolse ed elaborò questo materiale « undique decerptum » nella sua meravigliosa fucina, il più delle volte non ne seppe la lontana origine, ma da sovrano taumaturgo alchimista del pensiero prendeva intorno a sè da ogni parte il più o meno grezzo e freddo e impuro metallo, e tutto — o quasi tutto — arroventava, riplasmava, tramutava in lucido, genuino oro sonante.

fr. AGOSTINO GEMELLI O. F. M.
Rettore dell'Università Cattolica del S. Cuore

BEATRICE E VIRGILIO

A proposito dell'interpretazione filosofica del poema dantesco

Nel trattare della poesia di Dante molti commentatori e critici incorrono in due opposti errori. Gli uni vogliono vedere in ogni figura del poema dantesco un'allegoria, e ritengono di cogliere il valore poetico della *Commedia* precisamente in quanto dimostrano che il poeta ha vestito con i suoi versi una allegoria. Gli altri vogliono interpretare la *Commedia* a punta di filosofia e, dopo aver accuratamente ricercate le fonti della filosofia di Dante, e, dopo aver messo in luce il sistema filosofico da lui seguito, affermano che il valore poetico della *Commedia* è dato dal fatto che il divino poeta ha vestito di meravigliose forme la concezione filosofica del suo tempo e ha toccato il sommo dell'arte poetica perchè è riuscito per questa via a esporre nel modo più sublime i concetti filosofico-teologici del Medioevo intorno a Dio e alla sua opera nel mondo naturale e in quello soprannaturale. Due errori. La ragione psicologica di essi è evidente. Troppo facile sarebbe dimostrare che la poesia di Dante è veramente altissima poesia perchè è poesia fondandosi su un esame estetico della *Commedia*; è piu utile forse, perchè più convincente, darne ragioni più intime, quali può dare solo chi scruta addentro nella selva oscura della allegoria o nel dibattito dei sistema filosofici. Così siamo costretti a dimostrare che la poesia di Dante non è sublime per la concezione filosofico-teologica che veste, nè ha valore per l'allegoria in cui si nasconde ai profani il pensiero dantesco, ma che è poesia altissima solo perchè è vera poesia; e che filosofia e teologia servono solo per intendere il pensiero di Dante e per mostrare che non è esso tanto oscuro da attribuire al poeta concezioni allegoriche o simboliche che non ha mai avute e che sono state bellamente architettate da commentatori che non riuscivano a intendere la sua poesia così come sta scritta. Dante non è un filosofo che espone e difende un sistema, nè un profeta che adombra gli avvenimenti

con un'allegoria evidente solo a chi è iniziato al linguaggio oscuro, ma Dante racconta un episodio reale della sua vita; e la passione con la quale fa questo racconto e la vivezza reale della storia della sua anima che egli ci espone sono le condizioni per le quali egli, poeta, ha saputo cogliere nella realtà quell'aspetto che conferisce al divin poema il suo valore poetico. Quella della *Commedia* è poesia sublime non perchè è sublime il pensiero che vi è esposto (altrimenti ogni trattato di filosofia sarebbe poesia), nè perchè l'allegoria vi nasconde visioni supreme (sarebbe poesia ogni rivestimento della realtà per mezzo di forme convenzionali che la nascondono ai più e la manifestano solo a chi ne conosce il senso recondito), ma perchè è poesia pervasa d'un altissimo lirismo. E il poeta ha potuto darci una tale espressione lirica del suo stato d'animo perchè ha saputo cogliere ed esprimere liricamente, lui poeta, ciò che aveva vissuto.

Ma, se Dante non ci espone un'allegoria e se nemmeno difende un sistema filosofico, tuttavia per comprendere ciò che egli ci racconta, è indispensabile conoscere il suo sistema filosofico, il che è quanto dire la concezione che egli ha della realtà della vita o dei suoi problemi, la sua cultura, il suo pensiero; e questo non è possibile fare che attraverso una conoscenza accurata e minuta di quel pensiero scolastico che informava la coltura medioevale.

Tutto questo risulta evidente se si considerano due figure: Virgilio e Beatrice, intorno alle quali gli sforzi dei commentatori si sono frustrati per ottenere un risultato inadeguato a tanta copia ed estensione di studî e di ricerche: la dimostrazione che Virgilio e Beatrice non sono due creature, ma due figure allegoriche, ovvero due simboli che la filosofia e la teologia solo possono illustrare. Io intendo illustrare come hanno invece da intendersi Beatrice e Virgilio nel poema dantesco, e con quale limitazione si deve intendere il contributo che lo studio del pensiero scolastico può apportare a questa dibattuta questione.

***

La discussione è assai antica intorno al modo di interpretare Virgilio e Beatrice ed è perfettamente inutile fare tutta la storia delle varie opinioni e degli argomenti che si sono addotti per sostenerle. L'erudizione, anche in questo caso, non avrebbe scopo alcuno. Il dibattito è tra due opinioni: Beatrice e Virgilio sono da ritenersi due personaggi storici, ovvero debbono intendersi in molte, se non in

tutte le parti del poema, come personaggi allegorici o simbolici? La prima opinione ha avuto sempre dei sostenitori benchè meno numerosi ed anche meno validi. Anche di recente Poschammer nell'introduzione alla parafrasi tedesca della *Commedia* scriveva: « Nulla è più necessario per intendere Dante, che Beatrice rimanga soltanto " Beatrice ,, e Virgilio solo " Virgilio ,, » (1). Anche più di recente il Krebs apportava nuovi argomenti a questo modo di vedere tratti dallo studio della scolastica medievale (2).

Ma ben più numerosi sono coloro che sostengono l'opinione contraria, pur comprendendo che togliere a Beatrice la sua realtà voleva dire spogliarla del suo aspetto poetico.

Così, costretti dai fatti non pochi commentatori hanno bensì riconosciuto in Beatrice la persona reale, ma in pari tempo sempre, e specie in alcuni punti, hanno fatto di essa *esclusivamente* l'allegoria della *grazia* divina. Così Boccaccio, Filalete, Gildemeister (3).

Un'opinione non così decisamente risoluta ha abbracciato ai suoi tempi il P. Cornoldi (4). Questi ritenne assolutamente in Beatrice solo la personalità reale e storica, che esercita verso Dante diversi *uffici* o funzioni volute da Dio, e gl'insegna così ora la *bontà*, ora la *giustizia*, ora la *misericordia*, ora la *sapienza* di Dio. Scartazzini dice in breve e recisamente: « Nella *Commedia* Beatrice è *essenzialmente* una figura allegorica », « simbolo dell'autorità ecclesiastica », « e anche simbolo della teologia ».

Il D'Ancona, dopo lunghi ed interessanti studî, giunse alla conclusione che Beatrice subisce già nella *Vita Nuova* una continua spiritualizzazione e diventa così, senza perdere per Dante la sua in-

(1) *Die Dante göttliche Komöedie in deutschen* Stanzen, Leipzig, 1901. pag. XXXIV.

(2) *Scholastiches zur Lösung von Dante problemen,* « Dritten Vereinsschrift der Goerresgesell ». Köln, 1913.

(3) Intorno a questa questione si veda principalmente: SCARTAZZINI, *La Divina Commedia riveduta nel testo e commentata,* ottava ediz., Milano, 1899, all'*Inferno,* II, 80, pag. 17: specialmente però si vegga lo scritto di D'ANCONA: *Discorso su Beatrice,* « Scritti Danteschi », Firenze, 1912, p. 109-252, ed inoltre il citato lavoro del Krebs, quello del Poschammer. Inoltre cfr. KRAUS, *Dante. Sein Leben und sein Wek,* Berlin, 1897, p. 208 e segg.; CROCE, *La poesia di Dante,* Bari, 1921, pag. 22, 131, 135, 153,

(4) CORNOLDI, *La Divina Commedia con commenti,* Roma, 1887, pag. 542 e segg. Anche il Vössler chiama *Beatrice* « la mediatrice umana della rivelazione divina » e s'accorda quindi in ciò con Poschammer, con Cornoldi. Confrontare: *Göttliche Komöedie,* Heidelberg, 1908-1911.

dividualità storica, il « *simbolo dell'Idea* » (1). Jacopo di Dante la chiama rivelazione della Scrittura; l'*Ottimo commento*, in concordanza con lui, la Teologia; l'altro figlio di Dante, al quale noi dobbiamo un commento all'opera del padre, Pietro di Dante, la chiama ora *Sapientia*, ora *Teologia*. Secondo Kraus Beatrice è la *Sapienza divina* (2) cioè, « una luce che viene dall'alto e che non riposa sulle funzioni della ragione naturale » e per lui con ciò è « *terminata la lunga polemica sul significato di Virgilio e di Beatrice* ».

Sarebbe facile dilungarsi di molto nel riferire opinioni. Ma con quale profitto? Questo breve accenno ho dato solo per mettere in risalto lo sforzo compiuto dagli studiosi di Dante.

***

Parmi che per risolvere la questione è innanzitutto necessario leggere il poema dantesco con animo semplice, così come il poeta stesso ce lo propone.

Ecco in primo luogo Virgilio. Dante manifesta continuamente per lui i tratti di una pietà quasi tenera. L'omaggio che gli fa rendere da Stazio che, in procinto di entrare in cielo, si dichiara pronto ad aggiungere ai 1200 anni di penitenza, già fatti, un altro anno ancora di esilio dalla beatitudine purchè gli sia concesso di veder Virgilio una volta sola; il sorriso di Dante in quest'occasione; la susseguente presentazione di Virgilio; la gioia entusiastica di Stazio, che gli fa dimenticare finanche che egli e Virgilio sono solamente ombre; la conversazione che ne segue sulle antiche conoscenze dei tempi del paganesimo; le numerose prove di bontà paterna di Virgilio verso Dante e il dolore di Dante allo scomparire del suo maestro e duca, della cui perdita non possono consolarlo neanche le gioie del paradiso terrestre, tutto questo son difficoltà che non può risolvere per chi vuol far di Virgilio una figura allegorica o simbolica.

Virgilio deve rimanere per noi, Virgilio.

Ancor più evidente è quanto si riferisce a Beatrice.

Nessuno dei poeti medievali ha, come Dante, scritto mai di una donna mortale parole così sublimi. Egli dedica le sue rime giovanili alla eterna nobile donna, alla cui glorificazione ha dedicato l'opera

(1) D'Ancona, *loc. cit.*, p. 203: « Beatrice è simbolo non di *una* idea, vuoi filosofica, vuoi teologica, vuoi mistica, vuoi storica; essa è simbolo e figura dell'*Idea* ».

(2) Kraus, *loc. cit.*, 461.

sua più matura, la *Divina Commedia*. Essa ha dunque una singolare importanza. E il posto di Beatrice nella *Commedia* ha perciò un significato altissimo che è necessario spiegare senza togliere a Beatrice nulla della sua freschezza viva, senza lasciare che essa svanisca in una allegoria o in un simbolo.

Chi sia Beatrice e quale sia stato il suo amore per lei ce lo dice Dante stesso. Nella *Vita Nuova* egli ci racconta il suo amore giovanile per una nobile fanciulla sconosciuta di Firenze, alla quale egli, per tacerne il nome, appone quello onorifico di Beatrice (1). L'amore per Beatrice, le poche parole scambiate con essa, spinsero Dante sulla via di una nobilitazione e di una perfezione sempre accrescentesi. Ma il suo casto e tenero amore venne sin dall'inizio turbato dal presentimento che questa nobile creatura non sarebbe restata a lungo sulla terra e questo presentimento come un'ombra, seguiva l'amore di Dante con la minaccia della prossima ed inevitabile separazione della morte. Dante descrive questo sentimento e questo timore secondo l'uso dei poeti erotici del suo tempo, con visioni e sogni. Ma sarebbe illecito non vedere attraverso questi sogni e queste visioni una realtà viva, rivelataci anche dai numerosi avvenimenti, e da particolari individuali che non potrebbero essere spiegati altrimenti (2).

Tutta la vita di Dante è stata sotto la influenza di questa donna; e questo fatto domina tanto la vita di Dante che è possibile per mezzo di essa spiegare l'infinito numero di particolari delle due più grandi opere sue, che perderebbero senso ed anche valore artistico qualora non fossero espressioni di una realtà. Infatti che cosa è la

(1) *Vita Nuova*, 1. « La quale fu chiamata da molti Beatrice i quali non sapevano che sì chiamare ». Lo Scartazzini ha dimostrato in modo evidente che questo non permette di accettare il racconto di Boccaccio secondo il quale Beatrice era nata Portinari ed apparteneva ai Bardi. Il Lambert ha voluto dimostrare che essa è Piccardi Dante, cugina della moglie di Dante, Gemma (Vedi: LAMBERT, *Matelda und Beatrice*, München, 1919; KRAUS, *Dante*, ecc., Berlin, 1918, pag. 223: « Dante non ha detto ad alcuno il vero nome di Beatrice. La testimonianza del Codice Ashburnham non può essere ricondotta a Pietro di Dante »).

(2) Vi sono alcuni particolari stilistici, come la scelta di un nome finto per l'amata, il mangiare il cuore dell'amante, il sorriso di scherno per l'impallidire dell'amata, la scelta della donna dello scherno, tutta la forma esterna della *Vita Nuova* che non possono apportarsi contro questa interpretazione. Secondo lo Scherill (Atti R. Accademia, Torino 1880, XIV), sono da interpretarsi come provenienti da fonte provenzale.

Vita Nuova? Che cosa è la *Divina Commedia?* In ambedue gli scritti Dante ci presenta la storia della sua anima, delle sue lotte interiori, delle sue cadute, ma anche del suo rialzarsi operato per mezzo di una fanciulla, l'amore per la quale gli ha mostrato la via dell'elevazione. Questa influenza di Beatrice, e che proveniva dalla sua stessa persona, egli dipingeva con queste parole: « E quando ella fosse presso ad alcuno, tanta onestà venìa nel cuore di quello, ch'egli non ardìa levare gli occhi, nè di rispondere al suo saluto e di questo, siccome esperto, mi potrebbero testimoniare a chi nol credesse ». Queste parole non avrebbero senso se non esprimessero una realtà. Dante spiega questa influenza della sua persona: « Ella coronata e vestita d'umiltà s'andava, nulla gloria mostrando di ciò ch'ella vedeva ed udiva. Dicevano molti, perchè passata era: " Questa non è femina, anzi è uno dei bellissimi angeli del cielo ,,. Ed altri dicevano: " Questa è una meraviglia che benedetto sia lo Signore che sì mirabilmente sa oprare ,, » (1). Come spiegare queste espressioni se fossero dirette ad una allegoria? (2). Tutta la *Vita Nuova* è un inno di ringraziamento per ciò che Beatrice ha fatto per Dante; ella, con l'apparire nella sua vita, lo ha nobilitato, lo ha preservato dalla volgarità, lo ha innalzato alla sua luminosa altezza. La morte di Beatrice significò per Dante lo spegnersi della sorgente della sua energia. E gli ultimi capitoli della *Vita Nuova* sono dedicati al racconto velato di questo fatto; e ci riferiscono come Dante, privo della guida amorosa, è caduto in basso. Beatrice stessa poi nel Purgatorio, nei canti XXX e XXXI, ci espone apertamente la caduta di Dante. E l'unico rimedio a tanta caduta non parve che il mostrargli la « perduta gente » (3).

Dante aveva preveduto che Beatrice gli sarebbe stata tolta presto. E coloro che negano il contenuto storico della *Vita Nuova* credono di vedere in ciò una prova a loro favore. Perchè Dante già nel primo sonetto narra il sogno doloroso che gli annunzia la perdita della amata? Non può essere che allegoria la figura rappresentata, perchè, si dice, quale amante, nella pienezza del suo amore, pensa

(1) *Vita Nuova*, c. 26.

(2) Si veggano anche i sonetti XV e XVI della *Vita Nuova* sulla influenza che Beatrice ha esercitato su altre persone, che, vedendola, e trattando con lei, divennero migliori.

(3) Tanto giù cadde, che tutti argomenti
alla salute sua eran già corti,
fuor che mostrargli le perdute genti.
Par., XXX, 136, ss.

già a quale tale donna gli sarà tolta? Questo si dice. Ma io non capisco. A me pare proprio che il fatto che Dante, nella pienezza della felicità per il suo amore esprime il timore che la sua donna gli sia tolta, e che egli poi soffra tanto per la perdita da averne un dolore che somiglia a pazzia, questo è, mi pare, racconto di un fatto reale. Dante riconosceva quanto l'esistenza di questa donna importava per lui di nobilitazione e di virtù morale; sentiva come sarebbe debole, povero e miserabile dal momento in cui la figura di lei si sarebbe sottratta alla sua vista quotidiana. E questo sentimento lo provava come un triste presentimento ogni qual volta voleva abbandonarsi, internamente solo, al suo amore. Egli espresse questo timore nel pensiero che Beatrice era troppo buona e pura per questo mondo e che il cielo la bramava. Questo è il risultato al quale arriva chi legge il poema dantesco con animo semplice e scevro da preoccupazioni filosofiche ed allegoriche.

Ma a questo risultato ci conducono anche le stesse considerazioni sul pensiero dantesco quali risultano dagli altri scritti danteschi in primo luogo, e poscia dallo studio delle dottrine del tempo al quale Dante apparteneva e del quale era figlio. E cioè in primo luogo è da osservarsi che una vera conoscenza di ciò che Dante intendeva, è possibile solamente quando le due opere, la *Vita Nuova* e la *Commedia,* vengono considerate parallelamente, ossia come la narrazione di uno stesso fatto e la dimostrazione che lo sviluppo etico e lirico di Dante è avvenuto esclusivamente per l'ascendente che su di lui ha avuto Beatrice.

Egli fu condotto ad una grande elevazione per influenza dell'amore suo giovanile per essa; ma, dopo la morte di lei, egli decadde grandemente, e si rialzò tosto che il ricordo dell'estinta divenne più potente e per la sua intercessione nel cielo gli crebbe la grazia divina. Nei due scritti Dante parla di sè e di Beatrice, del suo amore terreno, dell'opera di Beatrice, opera che era per Dante tanto reale quanto la sua influenza terrena su di lui, perchè egli, come cristiano, credeva ad essa. Trattasi adunque in questi suoi scritti di avvenimenti *interamente personali*, che Dante vuol narrare: la sua elevazione spirituale avvenuta *due volte* per mezzo della stessa donna; una elevazione temporanea prodotta da Beatrice nella sua vita mortale e seguita dopo la sua morte da profonda rovina; e una definitiva, che determinò la vita matura dell'uomo fino alla morte e che fu prodotta dall'intercessione di Beatrice e dalla sua intromissione reale e soprannaturale nella vita di Dante. Se noi non ammettiamo che

questa è la sostanza storica, chiaramente riconoscibile, dei due maggiori poemi dantesohi, l'opera di tutta la vita di Dante perde il suo contenuto vissuto. Allora tutto svanisce nell'allegoria e nel simbolo, la poesia perde il suo caldo calore, le emozioni svaniscono in un artificio simbolico e manierato.

Dunque tutto ciò che dobbiamo ricercare si riduce a questo: Beatrice e Virgilio possono essere intesi così, come le due creature alla quale Dante deve la sua elevazione? E possono essere intese pienamente così senza far ricorso ad alcun simbolo od allegoria?

***

Questo risulta evidente se si pone mente ad alcune nozioni fondamentali del pensiero scolastico del tempo dantesco. Ma si noti: con l'esposizione di questi concetti filosofici della Scolastica io non intendo affermare che Dante debba essere interpretato scientificamente o a punta di filosofia. Chi vuole vedere nel poema dantesco un trattato scientifico, o filosofico o teologico si costringe a non cogliere ciò che in Dante giunse a tanta altezza: la sua poesia. Io intendo dimostrare che chi conosce la coltura scolastica di Dante scorge come è infondato il fare dei personaggi del suo poema delle figure allegoriche o delle personificazioni; e voglio dimostrare proprio mediante la *Scolastica* che la *Commedia* è in primo luogo e soprattutto un *canto d'amore personale,* che s'innalza bensì a canto di penitenza e di controversie politiche, a inno di giudizio universale e di lode di Dio, ma che rimane *personale* in ragione della sua intima sostanza, e ci riferisce di una donna *reale* « quello che mai non fu detto d'alcuna » (1).

Dante stesso ha, alla fine della *Vita Nuova,* esposto il disegno della *Commedia*, quale gli si veniva maturando nell'animo. Poi, dopo aver descritto nella *Vita Nuova*, la influenza esercitata da Beatrice su di lui, nella sua gioventù, influenza interrotta dalla sua morte, e, dopo aver accennato anche velatamente e timidamente tanto alla sua caduta quanto al suo rialzarsi sotto la celeste influenza di lei, decise di cantare in una grande opera questa seconda ed elevatissima azione dell'amata, senza falsa vergogna e riguardo per sè, a durevole lode di lei. Così il progetto della *Commedia* maturò in lui. La preghiera di Beatrice nel cielo ha ricondotto Dante da traviamenti sensuali e

(1) *Vita Nuova,* c. 43.

spirituali alla purezza e al lavoro suo; la preghiera di Beatrice lo ha condotto, attraverso lo studio della filosofia e della teologia, attraverso l'occupazione seria con Virgilio, alla decisione di un grande poema epico, comprendente il cielo e la terra; così anche il maggior atto dell'amore di lei dev'essere il contenuto del poema; così ella, l'amata, deve essere rappresentata nel poema quale santa, che prende il suo amato (che nella giovinezza aveva smarrita la via), e, per mezzo della visione delle supreme verità, lo riconduce alla purezza e all'amore mistico di Dio.

Tale il fatto che ha occasionato la *Commedia*, e che della *Commedia* costituisce la tessitura fondamentale. Esso è presentato a noi in una veste poetica conforme al gusto del tempo, quale è il viaggio attraverso ai tre regni; ma il fatto che in questa veste poetica ci è presentato è realtà; Virgilio e Beatrice sono due creature storiche che hanno elevato Dante dalla bassezza nella quale era caduto.

Il Krebs (1) fa un'osservazione assai preziosa che conferma questo modo di vedere. Il testo del poema dice: « Beatrice *la beata* sentì nel cielo che il suo amico era caduto nel più profondo traviamento morale » (2). L'insegnamento della Scolastica sulla conoscenza dei beati relativamente ai loro parenti ed amici in terra, dice: « Ogni beato vede in Dio tanto delle altre cose quanto gli è necessario per la felicità completa. I santi però vogliono vedere tutto quello che in qualche modo li riguarda personalmente. Accordare aiuto per la salvezza a coloro, che hanno bisogno del loro aiuto li riguarda assai; giacchè con ciò essi diventano i cooperatori di Dio, e questa è la cosa più divina che esista » (3). « *Perciò i beati, che sono nella Patria, veggono chiaramente tutto quello che accade a coloro che sono ancora pellegrini* »: « Sancti qui sunt in Patria omnia clare cognoscunt, quae aguntur apud viatores » (4). Beatrice dunque seppe nel cielo che Dante era caduto assai in basso. L'amore la spinse ad aiutarlo: « Amor mi mosse che mi fa parlare » (5). Ciò che volle il suo amore, non poteva essere opera che della grazia divina, personificata in Lucia, una figura assolutamente priva di carattere individuale, esclusivamente

(1) *Op. cit.*

(2) « Per quel ch'io ho di lui nel cielo udito », *Inf.*, II 66, ed anche i versi precedenti.

(3) Thomas., *In libros sententiarum*, IV, distinctio 45, quaestio 3, articulus 1.

(4) *Ibid.*, d. 50, q. 2, a. 4, quaestiuncula 3, ad 1.

(5) *Inf.*, II, 72.

allegorica (1). E, perchè Maria è la mediatrice di tutte le grazie, essa manda Lucia (la grazia) da Beatrice, perchè questa possa andare in aiuto di Dante (2).

Come Dante abbia concepito questa connessione dell'interessamento di Beatrice con l'opera di Lucia e di Maria, si comprende ponendo mente alla dottrina scolastica, secondo la quale i santi, nel loro amore per gli uomini, vanno completamente d'accordo col volere divino. Perciò « *essi conservano l'inclinazione dell'amore* per il prossimo, ma gli recano aiuto solo nel modo in cui Dio lo ordina nella sua giustizia. E così dobbiamo credere che essi aiutano molto il prossimo, *in quanto intercedono presso Dio* » (3).

Virgilio domanda a Beatrice, che dal cielo è mandata a lui nell'inferno, se non abbia avuto paura di venire nel luogo della miseria. Ella risponde di no, poichè la miseria dell'inferno non la tocca (4). Anche questo è conforme alla teoria scolastica; « quando un male, secondo il giudizio della ragione, è irrimediabile, non v'ha più compassione ragionevole ». I figli del mondo si trovano in uno stato dal quale v'è ancora salvezza. Perciò i beati hanno ancora pietà di loro — come Beatrice per Dante — « ma i peccatori nell'inferno non possono più essere salvati. Perciò non può esservi più per la loro miseria una compassione ragionevole ». Perciò i beati nella gloria, dove, secondo Tommaso, tutti i sentimenti ubbidiscono alla *ragione* « non hanno più pietà dei dannati » (5).

Beatrice, dunque, manda Virgilio, perchè egli prepari innanzi tutto l'opera della grazia, alla quale ella coopera per amore personale e per personale compassione. Virgilio ha avuto nella vita di Dante una parte che corrisponde a quella assegnatagli nel poema, e ciò risulta dalle espressioni di amore e di venerazione che Dante nel poema usa verso la sua guida: « Or sei tu quel Virgilio e quella

(1) Basta considerare attentamente Lucia, personificazione allegorica della grazia divina, per cogliere le differenze che vi hanno tra queste figure e quelle reali come Beatrice e Virgilio.

(2) Beatrice era immersa nella contemplazione di Dio, sedeva accanto a Rachele. Ed anche qui si confronti Rachele con Beatrice e, come per Lucia, balzerà viva, al confronto, la realtà di Beatrice e il carattere allegorico di Rachele. Essa è la personificazione della contemplazione di Dio. « Rachel significat contemplationem Dei », giacchè « Rachel videns principium interpretatur » dice il PSEUDO-BERNARDO, *Liber de modo bene vivendi* (c. LIII, n. 126): *Opera S. Bernardi*, ed. Mabillon, *Migne*, 184, 1277.

(3) THOMAS., *loc. cit.*, 45, qu. 3, a. 1, ad 3.

(4) « La vostra miseria non mi tange ». *Inf.*, II, 92.

(5) THOMAS., *loc. cit.*, IV, d. 50, qu. 2, a. 4, quaestiuncula 3, solutio 2.

fonte, che spandi di parlar sì largo fiume »..... « Tu sei lo mio maestro e lo mio autore »..... « Tu sei solo colui da cui io tolsi lo bello stile che m'ha fatto onore » (1). Dante ha letto Virgilio per lunghi anni (2); ha appreso ad amarlo e ad onorarlo a preferenza di tutti gli altri poeti e lo ha scelto a suo peculiare maestro e autore; lo riconosce come il maestro del suo stile epico. I tratti individuali di Virgilio si moltiplicano nel corso del poema. Ricordo il principio del canto dell'inferno, dove Virgilio racconta a Dante che egli già un'altra volta si è trovato qui, dinanzi alla città di Dite; il principio del III canto, dove Virgilio, parlando con Dante, viene a trattare dell'insoddisfatta brama dei pagani, e china addolorato la fronte, e resta muto e turbato; i discorsi puramente personali di Virgilio con Sordello (*Purg.*, VI, 61 segg.; VII, 1 segg.), ai quali è impossibile trovare un'interpretazione allegorica per ciò che riguarda Virgilio; l'omaggio personale che Dante fa rendere al suo maestro da Stazio, che, sul punto di salire al cielo, esita ancora nel luogo di purificazione e vi si attarda e dice i versi:

Dell'Eneide dico; la qual mamma
fummi e fummi nutrice poetando
sanz'essa non fermai peso di dramma.
E per esser vivuto di là quando
visse Virgilio, assentirei un sole
più che non deggio al mio uscir di bando

Purg., XXI, 99-104.

Come già ho ricordato più sopra, tutti questi tratti dimostrano che Dante di Virgilio non volle fare una figura, allegorica, ma volle in lui impersonare un *uomo*, al quale egli si *era molto avvicinato umanamente* mediante lo studio delle sue *opere*, che aveva appreso ad amare e a venerare *personalmente*, come una guida sicura dal traviamento alla salvezza personale. Era il piano provvidenziale *individuale* di Dio, il quale dappertutto fa che la grazia edifichi sul fondamento della *natura*, che Dante divenisse più serio assorbendosi in Virgilio, si sottraesse ai traviamenti peccaminosi della sua vita e si rivolgesse ad un grande e nobile lavoro e preparasse così la sua anima all'influenza della grazia superiore che eleva (3).

(1) *Inf.*, I, 79 segg., 85 segg.

(2) Il lungo studio (I, 83).

(3) S. Thomas., *Summa theologica*, I, quaestio 1, articulus 8 ad 2: « Cum enim *gratia* non tollat *naturam* sed *perficiat*, *oportet quod* naturalis ratio subserviat fidei sicut et *naturalis* inclinatio voluntatis obsequitur charitati ».

Il poema narra queste vicende facendo guidare il poeta attraverso l'inferno e il monte del purgatorio da Virgilio dietro il comando di Beatice. Qui Dante impara dapprima ad odiare il peccato, mediante la vista della devastazione che il peccato produce negl'impenitenti, e riconosce poi nel monte dell'espiazione la via della penitenza, che egli stesso percorre dolorosamente per due peccati, cioè i peccati dell'orgoglio e della sensualità (1). Finalmente, poi che ha attraversato il muro di fuoco ed ha raggiunto il Paradiso terrestre, gli viene incontro Beatrice.

Qui il poema raggiunge il suo punto culminante. Dante ama ancora quella donna che lo ha salvato con l'antico, ardente amore terreno. Ella però gli sta dinnanzi in mirabile grandezza, circondata da un seguito misterioso, con gli occhi, dai quali Dante succhiò già tanto entusiasmo, profondamente velati. Cadrà questo velo? Potrà Dante vivere, qui nel Paradiso terrestre, il più bel maggio della sua primavera d'amore? L'anima del lettore trema con Dante all'avvicinarsi del momento bramato; il poeta « che già cotanto

> tempo era stato, ch'alla sua presenza
> non era di stupor tremando affranto
>
> *Purg.*, XXX, 34, segg.

comunica questo fremito all'anima del lettore e ancora « dell'antico amor » sente « la gran potenza » (XXX, 39).

Ma, proprio in questo momento di suprema aspettativa, Dante deve essere condotto all'ultima e più dolorosa purificazione. Egli deve riconoscere che l'amore terreno è solo un preludio di quello soprannaturale; che il soprannaturale è più santo e più augusto e perciò anche più severo e più purificante del terreno. Prima che Beatrice gli mostri il suo volto, gli fa sentire la sua voce; severa, fredda, come la lama e la punta della spada, essa lo colpisce al cuore. Ciò che ella gli dice con le prime parole che gli rivolge, ricopre il poeta di vergogna e di dolore e gli agghiaccia il cuore. Quale passo della *Commedia* è più psicologicamente profondo, più crudele nella sua grandezza, più possente nella sua elevatezza di questo rivedersi del poeta con l'amata, e di questa collisione dell'amore terreno col divino, in cui il terreno è ridotto silenziosamente in cenere dal fuoco di quello divino?

Qui soprattutto si deve riconoscere che Beatrice non è una fi-

(1) *Purg.*, XI, 78 e XXVII, 49.

gura allegorica e che nessun'altra spiegazione ci può dar ragione della drammaticità di questo incontro.

Beatrice narra tutte le colpe di Dante, narra quale freno morale ella gli abbia posto e come, ciò nonostante, egli sia capitato, dopo la morte di lei, già uomo maturo, nell'esca e nei lacci del peccato, nei quali sogliono ordinariamente cascare ciecamente solo i giovani. Ella rammenta la sua bellezza corporea d'un tempo, la sua morte, la sua nuova beltà celeste; in breve, ella parla in un modo che ha senso solamente se Beatrice non è altro che la donna amata del poeta, e ora una santa, la santa che si prende, personalmente, maggiormente cura per la salvezza di lui tanto su questa terra che in cielo.

Dante sta dinnanzi a Beatrice chino e pentito; alla fine, mosso dalla grazia e dall'amore, balbetta la confessione dei suoi peccati per mezzo di un « sì » con il quale fa suo il discorso di Beatrice; oramai la purificazione è terminata; oramai può tuffarsi nel Lete e bere dall'Eunoè, come il peccatore, che, fatta la confessione, è immerso mediante le parole dell'assoluzione sacerdotale nel torrente del perdono e può ricevere la grazia santificante (1). Purificato dalla grazia, Dante può finalmente vedere il volto svelato dell'amata. « La decenne sete » (2), ma oramai santificata e nobilitata, dev'essere sodisfatta. Dante guarda quel volto, « la cui seconda bellezza » (3) supera di gran lunga la prima. Gli mancano le parole per descrivere la delizia di quel momento felice. Riconosce la sua impotenza balbettando alcune parole e interrompe poi bruscamente la scena. Beatrice assume oramai la guida spirituale del poeta. Gli mostra, prima in immagini misteriose, le sorti della Chiesa. Poi comincia a percorrere il cielo con lui.

Alcuni commentatori, se non tutti, citano questa parte del poema per far di Beatrice una allegoria. « Ma, osserva giustamente il Krebs che, se non si ammette l'insegnamento scolastico dell'interesse personale dei santi per i loro protetti, se non si tien calcolo della cooperazione, suesposta secondo Tommaso, dei santi nella singolare azione

(1) Si noti (ed anche questo conferma che Beatrice non è figura allegorica) che non è Beatrice che immerge il poeta; questa è funzione sacerdotale che essa non può compiere. E questo permette di mettere da un canto tutte quelle interpretazioni allegoriche che vedono in Beatrice l'opera della grazia, o la Chiesa, e cioè o l'opera della purificazione o chi la compì, come vogliono parecchi commentatori.

(2) *Purg.*, XXXII, 1.

(3) *Ibid.*, XXXI, 138.

salutare di Dio, doveva sembrare impossibile che lo spirito beatificato di una semplice ed oscura fanciulla fiorentina dovesse intraprendere un compito così alto. Perciò ella doveva personificare " la grazia „ o la " sapienza di Dio „ » (1).

Ma, ci si può osservare, ci sono alcuni tratti di Beatrice che non si possono interpretare che attribuendoli ad una figura allegorica. Per esempio si apporta il fatto che Beatrice siede in disparte (*Purg.*, XXXII, 94), l'essere accanto alla divinità (*Parad.*, XVIII, 6; XXVII, 102, oppure il chiamarsi Amanza del firmamento (*Parad.*, IV, 118); od anche il dire che è una bellezza da paragonarsi a quella divina (*Parad.*, XXX, 21). Se ne trova una prova anche nel suo sorriso, che nel concetto degli antichi non è altro che un riflesso dell'eterna munificenza della divinità (*Parad.*, XVIII, 19; XXVII, 104).

Ma è da osservarsi che tutte queste lodi si comprendono se si pensa all'amore per essa di Dante. Il riflesso poi della divinità, che sta nella sua bellezza quasi divina e nel suo luminoso sorriso, trova piena

(1) Credo opportuno riportare qui un'osservazione del Krebs che è una forte argomentazione in favore dell'interpretazione realistica di Beatrice.

« Per trovare il pensiero che Dante ha nascosto dietro l'atteggiamento di Beatrice, dobbiamo, scrive il Krebs, gettare uno sguardo nella letteratura scolastica, come essa esisteva a Parigi nel tempo in cui Dante si volse ad essa. " La teologia, dice Tommaso d'Aquino nella *Summa Theologica*, I, 1 a. 2, procede da premesse che sono conosciute *solamente alla luce di una scienza superiore*, cioè della scienza di Dio e dei beati " *Summa Theologica*, I, q. 1 a. 2, confr.: " Quaestiones disputatae de veritate », q. 14 a 9 ad 3. Questa teoria, secondo la quale la teologia è una « scienza subalterna, dipendente dalla scienza di Dio e dei Santi » è combattuta dagli oppositori dei Tomisti e difesa dai seguaci dell'Aquinate. Tutti però la menzionano, tutti trattano il poema: « Dipende la nostra scienza teologica dalla scienza dei Santi? » (come per lo più si scrisse, abbreviando la frase « scienza di Dio e dei Santi »). Sempre che Dante apriva un manuale contemporaneo di teologia trovava questa questione. Così, Tommaso Anglico († 1310), dice: " Theologia nostra subalternatur scientiae beatorum „. " La nostra scienza dipende dalla scienza dei beati „. Similmente parla BERNARDO DI CLERMONT, e nel modo più significativo parla il più gran maestro della scuola tomista all'epoca di Dante, HERVEUS NATALIS († 1322) " Dico theologiam nostram *subalternari scientiae sanctorum sicut habitus creditivus habitui evidenti* „ " Io dico che la nostra teologia è subordinata alla scienza dei beati, come una credente accettazione di quello, che essi veggono „ " Fides et theologia nostra dependent a *scientia beatorum* quia nihil possumus scire de his, quae sunt fidei, nisi *per revelationem* factam a *Deo vel a beatis* „: " La nostra teologia dipende dalla *scienza dei beati*, perchè solamente *per rivelazione di Dio o dei Santi* possiamo sapere qualche cosa dei misteri di fede „. Che cosa risulta da ciò per la nostra concezione di Beatrice?

spiegazione, se si pensa alla teoria tomistica del *lumen gloriae* tanto discussa ai tempi di Dante e che fu innalzata a dogma dal Concilio di Vienna nel 1311. I beati ricevono da Dio una qualità divina dell'anima, solamente in virtù della quale essi sono in grado di vedere Dio e che perciò viene indicata come *lume di gloria*. E questa luce, nell'uno è chiara, nell'altro è più chiara, e da ciò si misura il grado della beatitudine e la profondità della visione dei misteri divini. Dante fa risplendere la bellezza di Beatrice nel salire sempre più luminosamente, perchè ella, a poco, a poco, gli manifesta segreti sempre più profondi, che ella vede, illuminata dal lume di gloria.

Per quel che riguarda il sedersi in disparte di Beatrice (« sola sedeasi », *Purg.*, XXXII, 94, confr., XXXIII, 23 seg.), ciò è naturale, se Beatrice è quella alla quale Dio ha affidato, riguardo al poeta la rivelazione e la spiegazione delle mistiche sorti della Chiesa. Ella siede in disparte ed ammonisce Dante di dirigere lo sguardo al carro e di prestar attenzione alle cose che si svolgono e poi di

Beatrice, quella santa, alla cui sollecitudine Dante deve in vita la sua salvezza e il ritorno a Dio, diventa nel poema la beata, che comunica la sua scienza al suo protetto, vivente ancora nella fede e gli rivela ciò che ella vede. L'esercizio dell'insegnamento e della guida teologica, che è uno scoglio per tutti i commentatori allegorici di Beatrice, si poggia e si spiega col principio della scuola tomistica: " La nostra teologia è figlia della scienza de Santi ,,. Beatrice è una santa sapiente e veggente, perciò ella può, come ogni altro abitatore del cielo, manifestare a Dante tutti i misteri teologici. Dante fa anche esprimere agli stessi beati del cielo questa teoria sulla nostra teologia e sulla scienza dei santi, sfuggita sin qui a tutti i commentatori di Dante. Là dove tutti i beati, aggruppati nella figura dell'aquila, gli dànno spiegazione di un mistero teologico, l'aquila dice queste parole:

> Io veggio che tu credi queste cose
> perch'io le dico, ma non vedi come;
> sì che, se son credute, sono ascose.

Par., XX, 88, segg.: G. M. Cornoldi S. J., *La Divina Commedia col comento*, Roma, 1887, p. 735 seg., aggiunge qui una buona trattazione su fede e scienza, senza citare però gli scolastici contemporanei di Dante. Questo è proprio quello che dice Hervens nell'ultimo passo citato poc'anzi. Dante conoscendo bene questo pensiero fondamentale della scuola tomistica sulla scienza dei beati e sulla nostra teologia, fa agire di fronte a Dante, come latori della rivelazione divina, a preferenza Beatrice, ma anche altri singoli santi e, nel luogo ora citato, tutti insieme. Perciò Beatrice rimane ciò che sono anche gli altri; una beata individuale del cielo. *Ella non è una personificazione, ma una persona*, anche nei passi del paradiso terreste e celeste, in cui appare *portatrice dei misteri più nascosti* ,,. (Krebs, *Beatrice*, pag. 72-73).

sollecitare da lei la spiegazione dei fatti allegorici. Appare dunque Beatrice come apportatrice, mediatrice della sapienza divina, della sua rivelazione; e non più come la personificazione di qualcosa come da molti si volle: la sapienza divina, la rivelazione, ecc.

***

Ricondotti Virgilio e Beatrice a quello che essi sono, nient'altro che Beatrice e Virgilio, ossia due figure storiche, e riconosciuto che l'altissimo valore poetico di queste due figure cavate poeticamente dalla realtà, non si vuol con questo affermare sempre che nella *Comedia* non vi sia alcuna allegoria. Questa c'è. Tutto il racconto, il viaggio di Dante attraverso l'inferno, il pellegrinaggio nel Purgatorio e l'ascensione al cielo, sotto la guida di Virgilio e di Beatrice, nasconde dietro di sè il racconto della vicenda personale dell'elevazione e della salvezza di Dante, sotto l'influenza di Virgilio e di Beatrice; esso nasconde inoltre in sè la verità universale, contenuta in fondo a questa vicenda, che in generale ogni anima vien salvata mediante la grazia di Dio, che però presuppone la natura e che gli uomini, sia santi o no, possono cooperare con Dio in quest'opera della grazia.

Ma in questo racconto Virgilio e Beatrice restano solo Virgilio e Beatrice; le vicende della *Vita Nuova* e della *Commedia* sono le vicende di Dante stesso. Da ciò trae, come da sua fonte, il divin poema la sua bellezza poetica. Lo studio della Scolastica, illustrando le dottrine che Dante conosceva come uomo mediovale, e che erano il fondamento della sua coltura, ci permette di comprendere come Dante ci presenti le due figure umane di Beatrice e di Virgilio e le parole che egli mette loro in bocca.

Conclusione ultima di questo studio. La conoscenza della Scolastica mediovale è indispensabile per la retta interpretazione del poema dantesco. Noi abbiamo esposto un esempio luminoso che essa, anzichè sospingerci nelle oscurità delle allegorie e del simbolismo, ci fa cogliere il valore lirico del poema dantesco, perchè ci permette di cogliere il momento poetico che ha guidato il poeta e ci dimostra l'infondatezza delle dottrine di coloro che, volendo vedere solo o sopratutto delle allegorie e dei simbolismi, oltre a fraintendere il poema, riponevano erroneamente nella filosofia di Dante, o nel suo simbolismo il valore di un poema la bellezza del quale è tutta, e principalmente, poetica.

P. EMILIO CHIOCCHETTI
Dottore in filosofia

LA DIVINA COMMEDIA

NELL'INTERPRETAZIONE DEL CROCE E DEL GENTILE

Prima di poter salire, dietro Beatrice, alla suprema gloria del Paradiso, Dante è sottoposto a un esame sulle tre virtù teologali, fede, speranza e carità. Chi lo interroga intorno alla fede è S. Pietro, il primo Vicario di Cristo e, perciò, il depositario immediato della verità del Credo cattolico. S. Pietro domanda:

Di', buon cristiano, fatti manifesto:
Fede che è?

Dante, dopo aver chiesto a Dio l'illuminazione della sua grazia, risponde:

. . . . . Come il verace stilo
Ne scrisse, padre, del tuo caro frate,
Che mise Roma teco nel buon filo,
Fede è sustanzia di cose sperate,
Ed argomento delle non parventi;
E questa pare a me sua quiditate.

Da buon scolastico, Dante illustra scultoriamente la definizione paolina, e da " buon cristiano " professa di essere credente senza limiti, senza ombre di dubbio, senza esitazioni, sulla base ultima di fatti soprannaturali, cioè dei miracoli:

. . . . . La prova che il ver mi dischiude
Son l'opere seguite, a che natura
Non scaldò ferro mai, nè battè ancude.

E la sua fede è quella di un cattolico tutto d'un pezzo e, insieme, quella d'un teologo che vede le ragioni filosofiche del suo credere.

. . . . . Io credo in uno Iddio
Solo ed eterno che tutto 'l ciel move,
Non moto, con amore e con disio.
Ed a tal creder non ho io pur prove
Fisice e metafisice, ma dalmi
Anche la verità che quinci piove.
Per Moisè, per Profeti e per Salmi,
Per l'Evangelio, e per voi che scriveste,
Poi che l'ardente spirto vi fece almi.
E credo in tre Persone eterne, e queste
Credo una essenzia sì una e sì trina,
Che soffera congiunto *sunt et este.*
Della profonda condizion divina
Ch'io tocco mo, la mente mi sigilla
Più volte l'Evangelica dottrina.
Quest'è il principio; quest'è la favilla
Che si dilata in fiamma poi vivace
E, come stella in cielo in me scintilla (1).

Se a questi versi che esprimono tutta la bellezza e tutta l'integrità senza riserve della professione cristiana, si aggiunge la celebre terzina:

Avete il vecchio e nuovo Testamento,
E il pastor della Chiesa che vi guida:
Questo vi basti a vostro salvamento (2),

noi ci troveremo davanti tutto il Dante storico, come perfetto cattolico. Nessuno, che abbia diritto di passare per persona seria, può più mettere in dubbio la integrale e sincera ortodossia di Dante Alighieri; nessuno che abbia occhi per vedere e gli occhi non chiuda, per partito preso, alla luce, può non scorgere e ammirare nel capolavoro di Dante, la *Commedia*, il più luminoso inno alla fede cristiana cattolica che sia stato cantato attraverso i secoli della redenzione. Come sono lontani i tempi in cui i seguaci di Lutero, sfruttando rampogne e parole amare uscite dall'anima di Dante contro i vizî del Clero e gli abusi dei Pontefici, facevano tentativi quanto ingegnosi altrettanto stupidi e vani di rappresentare Dante Alighieri

(1) *Par.*, XXIV, 52 sgg.
(2) *Par.*, V, 76.

come un precursore della Riforma! E chi ricorda ancora le strane teorie del Foscolo e del Rossetti, secondo le quali Dante avrebbe fatto parte di una associazione antipapale per l'emancipazione religiosa e civile dei popoli? (1). Adesso tutti sanno che la sua riverenza verso le " somme chiavi " era senza limiti e che anche le rampogne sono dettate dall'amore, dal desiderio di veder grande sul candelabro di Dio, ammirata e venerata dai popoli, la Chiesa Santa, e che, come tali, entrano, sebbene con tinta oscura, nel quadro dei rimproveri dello stesso genere frementi in molte pagine di S. Bernardo, di S. Pier Damiano, di Santa Caterina da Siena.

Dante è cattolico. E se la *Commedia* è uscita davvero dal gran cuore, dalla grandissima anima sua, se la *Commedia* è davvero dantesca, il cattolicismo, di cui era riboccante il grande esiliato, deve spirare attraverso tutte le pagine, improntare di sè tutta la visione, ossia tutto il suo pellegrinaggio di rigenerazione attraverso i tre regni dell'al di là: la poesia di Dante, come rispettivamente ogni altra poesia, non è forse la sincera espressione dei sentimenti, delle convinzioni, della vita multiforme di pensiero e di affetto del Poeta? E il Poeta è filosofo ed è teologo, della filosofia e della teologia che aveva appreso « alle scuole dei religiosi e alle disputazioni dei filosofanti », nello studio di S. Agostino, di S. Bernardo, dei Vittorini, e soprattutto di S. Tommaso e di S. Bonaventura, e tutto si era fuso nel fuoco gigante della sua anima e tutto, quindi, doveva gettarsi nel verso. Non è, forse, l'arte tutto l'universo dell'artista *sub specie intuitionis*? « Ogni schietta rappresentazione artistica è se stessa e l'universo, l'universo in quella forma individuale, e quella forma individuale come l'universo. In ogni accento di poeta, in ogni creatura della sua fantasia, c'è tutto l'umano destino, tutte le speranze, le illusioni, i dolori e le gioie, le grandezze e le miserie umane, il dramma intero del reale che diviene e cresce in perpetuo su sè stesso, soffrendo e gioiendo » (2). Così ha scritto B. Croce. Nello spirito dei poeti, degni di questo nome, tutto si fa sentimento e il sentimento

(1) Vedere OZANAM, *Dante et la philosophie catholique*, 1845, Chapitre V, pp. 247 sgg.

(2) CROCE, *Carattere di totalità dell'espressione artistica* in *La Critica*, Maggio, 1918. Vedere ora: *Nuovi saggi di estetica*, dove il Croce ripubblica questa e altre *note* sull'arte. Non avendo al momento alla mano nè l'uua nè l'altra delle due opere, devo citare dai *Frammenti di estetica e letteratura* del GENTILE, Lanciano, Carabba, 1921, p. 176.

si fa visione: nella visione l'individuo e il suo universo non sono due ma uno.

Ebbene, nel suo libro sulla Poesia di Dante (1), il Croce non si distingue per troppa fedeltà a questo che è uno dei suoi canoni estetici fondamentali: la poesia di Dante è quasi avulsa artificialmente dagli altri aspetti dell'anima del poeta, che pure di quella poesia costituiscono il vero contenuto e lo sfondo.

Dice B. Croce: « Se alla ferma fede nella vita oltremondana come vera ed eterna vita si univa nell'animo di Dante fortissimo il sentimento delle cose mondane, se al suo poema posero mano " e cielo e terra ", la conseguenza che si presenta aperta è, che a rigor di termini la rappresentazione dell'altro mondo, dell'Inferno, del Purgatorio e del Paradiso, non poteva essere soggetto intrinseco della sua poesia, nè motivo generatore e dominatore ». E perchè? Perchè « una rappresentazione di questa sorta avrebbe richieso un assoluto predominio del sentire del trascendente su quello dell'immanente, una disposizione qual'è proprio dei mistici ed asceti, aborrente del mondo, aspra e feroce, o estasiata e beata, e di cui è dato rinvenire qualche poetico assaggio nell'innografia cristiana o in alcuni cantici di fra Iacopone » (2). Invece, nella commossa fantasia di Dante, l'altro mondo forma con questo un sol mondo, il mondo del suo interessamento spirituale, nel quale il mondo di qua aveva forse maggiore rilievo che quello di là, certo non minore.

Domandiamo: Dante aveva, si o no, l'intenzione di rappresentare l'altro mondo? E' o non è questa l'idea del poema? non è proprio la rappresentazione dell'altro mondo, che sorregge tutto il resto? Si, risponde il Croce, ma questa rappresentazione dell'Inferno in giri e bolge, del Purgatorio in diverse cornici sopra una base rocciosa e terminanti nella foresta che fu già il Paradiso terrestre, del Paradiso nei nove cieli e nell'Empireo; la distinzione dei dannati, dei purganti e dei beati in categorie diverse corrispondenti o alle diverse disposizioni peccaminose o ai diversi gradi di virtù, e in generale tutta la struttura e la topografia fisica e tutta la struttura morale della *Commedia*, cioè la graduatoria dei meriti e delle ricompense e delle pene e dei castighi, tutti i problemi della teologia e della salvazione dell'anima; tutto anzi e perciò il concetto del viaggio pei tre regni, mercè il quale l'umanità e Dante che la rappresenta passerebbe

(1) Bari, Laterza, 1921.
(2) *Op. cit.*, II, p. 53.

dall'angoscia e rimorso pel peccato al pentimento e alla purgazione e di là alla beatitudine o perfezione morale; tutto questo non è schietta poesia, non fa parte della Poesia della *Commedia* di Dante. E che cos'è? Scienza? Neppure. Perchè la scienza, in tutte le forme in cui si prenda, è sempre critica, e non ammette, e anzi discaccia e dissolve le combinazioni dell'immaginazione; e qui l'immaginazione compie un'opera affatto pratica qual'è quella di foggiare un oggetto che adombri a uso dell'immaginazione, l'idea dell'altro mondo, dell'eterno (1). Nè poesia, dunque, nè scienza. E' un « romanzo », un « romanzo teologico », anzi « etico-politico-teologico ». Ce ne furono tanti nel Medioevo di tali romanzi, ma il più ricco di tutti, il più grandioso e meglio architettato è di gran lunga quello di Dante. « Romanzo teologico che, per la natura della religione, al cui dominio nulla si sottrae, e per effetto degli interessi etici e politici di Dante, si complicava di un'utopia politica ed etica » (2). Il fine suo è quello di tutti i romanzi: « divulgare e rendere altrui accetto e desiderabile qualcosa che si crede o si desidera, presentandolo con l'aiuto dell'immaginazione » (3). La struttura fisica e morale non si può quindi considerare come la « tecnica » del poema, perchè la tecnica coincide coll'arte e qui non c'è coincidenza vera; non ne è neppure la cornice, perchè le cornici sogliono essere ideate insieme coi quadri o lavorate in modo da formare con essi un'armonia, il che non è in questo caso. « Paragone per paragone — continua il Croce — si potrebbe piuttosto raffigurare (la struttura) come una fabbrica robusta e massiccia, sulla quale una rigogliosa vegetazione si arrampichi e stenda e s'orni di penduli rami e di festoni e di fiori, rivestendola in modo che solo qua e là qualche pezzo della muratura mostri il suo grezzo o qualche spigolo la sua dura linea (4) ». Cioè: il rapporto fra il romanzo teologico e la poesia è quello che passa tra la didascalica, l'oratoria da una parte, e la lirica che le interrompe di continuo dall'altra; rapporto alquanto estrinseco, perciò, e concettuale, come si vede.

Come conseguenza di queste premesse è che, per capir Dante, bisogna leggerlo « poco badando all'altro mondo, pochissimo alle partizioni morali, nient'affatto alle allegorie, e molto godendo delle rap-

(1) *Op. cit.*, p. 60.
(2) *Ivi.*
(3) *Ivi.*
(4) p. 65.

presentazioni poetiche, in cui tutta la sua multiforme passione si condensa, si purifica e si esprime (1) ». La poesia non è nella perdizione dell'Inferno, nella speranza del Purgatorio, nella felicità del Paradiso, ma nelle diverse figure di personaggi dalla vigorosa tempra e dalle ardenti passioni o dai violenti e truci atteggiamenti o dai sensi miti e gentili o dalla mente serena; negli spettacoli di paesaggi ora orridi e adusti, ora freschi e deliziosi, ora cupi per tenebre, ora allagati di luce; nelle scene risuonanti di parole pietose, elevate, gravi di ammonimenti e di insegnamenti, sdegnose, irate, solenni; nelle forti impressioni e nelle immagini corpulenti, insomma.

Ebbene, francamente: Dante, così menomato, ridotto a un semplice, per quanto robusto, impressionista, non è il Dante della storia, della realtà. Noi battiamo le mani al Croce, quando insegna che ciò che si chiama allegoria o è qualche cosa di congiunto *ab extra* con la poesia e, quindi, ne è estranea e non la tocca; oppure è un complesso di immagini discordanti dal senso reale, letterale delle parole, sotto le quali si nasconde un criptogramma che bisogna saper cogliere e decifrare sotto il velame dei versi che hanno, in sè, tutt'altro significato; e allora non abbiamo poesia. Anche noi vogliamo che l'interpretazione di Dante sia estetico-storica, sia una *explanatio verborum* che miri a cogliere il senso o il contenuto reale della parola concreta quale è uscita dall'anima di Dante mentre egli creava la *Commedia*. L'*Opus poeticum* è la forma, nel senso scolastico della parola, dell'*Opus philosophium* e dell'*Opus practicum* — intendo sotto il secondo tutta la parte dottrinale, filosofica e teologica —. Forma, si capisce, che è concretamente quello che è per la materia e viceversa, se si guarda agli elementi della sintesi. Ma non si dimentichi che, fuori della sintesi concreta, non abbiamo, dal punto di vista della sintesi stessa, che semplici astrattezze. Dato l'intimo rapporto fra materia e forma, si deve dire che fondamento e condizione necessaria dell'interpretazione estetica della *Commedia* è la sua interpretazione filosofica, morale, politica e allegorica; allotria, insomma. Non nel senso che la forma estetica, la creazione poetica *valga*, come tale, per la teologia e filosofia e politica e allegoria di cui è forma, ma in quanto la personalità di Dante che intuisce ed esprime è concretamente determinata da tutte quelle attività; la forma investe proprio tutte quelle attività, sulle quali e dalle quali, quindi, sorge e si

(1) *Op. cit.*, p. 70.

afferma. Tutto riceve impronta, nel Poema, dalla Poesia, ma la Poesia deve improntare quello che realmente c'è. Gli atteggiamenti passionali della *Commedia* hanno valore in sè stessi, si capisce bene, ma non s'intendono a dovere se non si penetra nell'anima di Dante a cercare i processi storici e politici o le teorie che li hanno indirettamente prodotti, a cercarli, non in se stessi, ma proprio nell'anima di Dante, cioè come furono veduti o pensati o interpretati da Dante stesso.

Appunto per questo l'interprete di Dante deve tener conto di tutte le disposizioni spirituali, di tutto il complesso agitarsi in lui di problemi, di tutta la fede religiosa, etica, politica che lo sosteneva e la animava e lo costituiva. Non ha mostrato il Vossler che per la ricostruzione del poema dantesco, bisogna raccogliere tutti gli elementi del mondo del poeta, cioè delle condizioni storiche di politica, di religione e di cultura, in cui il poeta visse, pensò e operò; e anche tutto quello che venne a lui dalla civiltà anteriore a formarne la concreta e storica personalità? Non solo — secondo lui — dobbiamo studiarne la biografia, cioè i casi privati e pubblici che ebbero interesse per lui, gli studi fatti, i problemi che sorsero nella sua anima e l'ambiente materiale e morale in cui nacque e visse, ma anche quel resto della storia nel quale il mondo di Dante ha la sua genesi religiosa, etica e politica (1).

Ebbene, l'anima di Dante si sviluppa, cioè si costituisce concretamente, in un ambiente di fede ardente, viva e forte di tutta la tradizione patristica e di tutta la filosofia delle scuole, cioè di tutte le correnti spirituali che da S. Paolo e da S. Agostino, attraverso il monachismo occidentale e le Crociate; attraverso gli scritti infocati di S. Bernardo e di S. Anselmo d'Aosta, aprendosi la via fra molti ostacoli, vanno a sboccare, come vita, negli Ordini dei Francescani e dei Domenicani, e come dottrina nelle grandi *Somme*, e special-

(1) Vedere del VOSSLER, *Di göttliche Komödie*, 2° Vol., Heidelberg, Winter, 1907. Del primo volume e della prima parte del secondo abbiamo una traduzione italiana, a cura del Laterza. E' un'opera grandiosa ripartita così: La *Divina Commedia*,

Vol. I, p. I: *Storia dello svolgimento religioso-filosofico*;
» p. II: *Storia dello svolgimento etico-politico*;
Vol. II, p. I: *La genesi letteraria della* Divina Commedia.
» p. II: *Erklärùng des Gedichtes*.

Vedere GENTILE, *Frammenti di Estetica e Letteratura*, Lanciano, Carabba, 1921, « Pensiero e Poesia » nella *Divina Commedia*.

mente nella *Somma teologica* dell'Angelico. Vita e dottrina profondamente cattoliche. Sono lo sfondo, anzi l'intima essenza dell'anima di Dante. Le dottrine dell'al di là, della trascendenza, cioè del premio e del castigo, della pena e della gloria finali e tutte le altre che con queste sono intimamente connesse o come premesse o come corollari, costituiscono anche per lui la sua dottrina della salute, il *porro unum necessarium*. Per il Croce i problemi dell'al di là e le loro soluzioni non esistono, e appartengono a tempi superati; ma per Dante come per noi essi rappresentano le basi della vita, i postulati di tutti i valori spirituali del tempo e dell'eternità. Ecco perchè, chi legge senza pregiudizi o preconcetti la *Divina Commedia*, sa e trova che per Dante è più interessante il complesso delle questioni che riguardano la creazione, la redenzione e l'altra vita, che non la superbia grande di Farinata, il dolore disperato del Conte Ugolino e tutte le passioni e tutti i paesaggi danteschi che sono e devono essere trattati come episodi del disegno generale, la cui idea madre è, come è stato detto, « la scienza umana e divina, per la vita, per la rigenerazione dai traviamenti umani in un mistico viaggio di espiazione e purificazione ».

Si accosta molto più del Croce alla verità Giovanni Gentile, quando concepisce il *Poema* dantesco come il vero *Convivio*, cioè come l'attuazione dell'ideale che Dante aveva vagheggiato e realizzato solo imperfettamente in questo. E questo che cosa voleva essere?

Il De Sanctis aveva tratteggiato così il rapporto fra i due grandi lavori di Dante: « Nel Convito la sostanza è l'etica, che Dante cerca di rendere accessibile agli illetterati, esponendola in prosa volgare. Qui (nella *Commedia*) il problema è rovesciato. La sostanza sono le tradizioni e le forme regolari rannodate intorno al mistero dell'anima, il concetto di tutt'i misteri e di tutte le leggende: ed è in questo quadro che Dante gitta tutta la cultura di quel tempo (1) ». Con più ampio svolgimento e con più precisione il Gentile sviluppa così il suo pensiero: « Il *Convivio*, nell'intenzione dell'autore avrebbe dovuto essere, come tutti sanno, una vasta enciclopedia del sapere scientifico medievale ». Ma Dante, stanco di allegorizzare le proprie canzoni per disascondere dai veli di una poesia amorosa la sostanza delle più alte verità speculative, Dante interruppe il *Convivio*; e il fine stesso, più maturamente concepito, proseguì nella *Commedia*. Dante vuole che la poesia sua sia pari a quella di Virgilio; una

(1) *Storia della letteratura italiana*, Vol. I.

dottrina universale: una filosofia di tutto l'essere; poesia bensì, ma grave di verità e di ammaestramento. E la *Commedia* — dice benissimo il Gentile — dispenserà non soltanto qnello che cade dalla beata mensa (dei teologi « religiosi »), alla quale nel *Convivio* Dante non credeva di poter sedere: cioè la pura scienza mondana, o filosofica; ma lo stesso pan degli angeli, serbato ai pochi: la teologia. « Ammesso per Virgilio alla scuola dell'altissimo canto, egli verrà condotto nel nobile castello della scienza, fino ad Aristotele; ma infiammato dall'amore infinito della sua Beatrice, salirà di contempla. zione in contemplazione fino a Dio. La sua poesia si leverà con volo possente dalla materia d'amore alla dottrina di una somma telogica, che ai dommi premette *preambula fidei*, alla scienza rivelata le arti liberali dovute al lavoro spontaneo del pensiero umano » (1). Questo bisogno di sapere si fece sentire più intenso nella crisi paurosa della quale è cenno nel primo Canto dell'Inferno: è il sapere — secondo Dante — che ci mostra le vie della virtù e ci ritrae dal sentiero del vizio. Nel sapere sta la radice della sua rigenerazione morale e della sua felicità: ecco il motivo centrale personale del Poema. Ma, come ha mostrato il Gentile, Dante col suo pellegrinaggio, mentre vuole rappresentare il dramma morale della sua anima, cioè la sua conversione dalla vita di traviamento nella quale era caduto dopo la morte di Beatrice, vuole anche, continuando e perfezionando il *Convivio,* dare degli insegnamenti salutari al genere umano. Noi, per ora ci permettiamo però di trascurare questo fine sociale del capolavoro dantesco, per non perder di vista i motivi più intimamente connessi colla formazione di esso nello spirito di Dante.

Ricordate le rampogne di Beatrice:

Sì tosto come in su la soglia fui
  Di mia seconda etade e mutai vita,
  Questi si tolse a me e diessi altrui.
. . . . . .
E volse i passi suoi per via non vera,
  Imagini di ben seguendo false,
  Che nulla promission rendono intera.
. . . . . .
Tanto giù cade, che tutti argomenti
  Alla salute sua eran già corti,
  Fuor che mostrargli le perdute genti (2).

(1) *I problemi della Scolastica e il pensiero Italiano,* pp. 20-21.
(2) *Purg.,* XXX, 124.

Questa la crisi e il principio della redenzione. Bisognerebbe non ammettere questa depravazione e il conseguente desiderio di redenzione; bisognerebbe dimenticare o negare tutto quello che noi sappiamo, per infinite prove, della profonda religiosità di Dante e strapparlo da quei secoli di fede sicura rafforzata dalla religione che sono i secoli XII e XIII, per poter non vedere in Dante, nell'atto che crea le sue terzine, un'anima dominata più dalle visioni delle atrocità e della beatitudine oltremondane che dai piccoli o grandi avvenimenti del suo mondo terreno. E quando S. Bernardo, nella più bella preghiera della nostra letteratura, dice, terminando, a Maria:

Ancor ti prego, Regina che puoi
Ciò che tu vuoi, che tu conservi sani
Dopo tanto veder li affetti suoi.
Vinca tua guardia i movimenti umani (1),

noi sentiamo che il divino poeta è così preso dalla felicità della sua graduale purificazione e ascensione, così dominato dall'atmosfera purissima e beatificante della contemplazione mistica di Dio e in Dio della verità più universali e più comprensive insieme della ragione e della rivelazione, che prova un turbamento al pensiero di dover tornare nel mondo e mettersi ancora nel pericolo di coltivare o di non reprimere l'uomo vecchio, che s'era andato via via cancellando a misura che il viaggio avvicinava il convertito a Dio. Ecco, io non nego l'umanità storica mondana della *Commedia,* non nego cioè che Dante, anche nelle più sublimi altezze della contemplazione, sia sempre l'uomo dalle radici salde nella terra, dall'animo ricco dei più svariati interessi per la vita, e aperto a tutte le pulsazioni del suo mondo circostante; l'uomo passionale che ama svisceratameute Firenze e Beatrice, che vive nella lotta di parte, almeno col desiderio e coll'affetto, e nelle cure politiche, che ama e odia e spera, coll'occhio rivolto alla sua terra anche quando è circondato dai canti e dai soli del Paradiso: si legga al Capo XVI e al XVII del *Paradiso* il colloquio con Cacciaguida e al Capo XXV il desiderio tormentoso di vincere colla grandezza del poema sacro, « la crudeltà che fuor lo serra dal bello ovile », cioè da Firenze.

Ma da questo a vederlo rinchiuso nel piccolo mondo di qua, e ad affermare che l'altro mondo non è il motivo poetico predominante nella poesia della *Commedia,* ci corre parecchio. E bisogna non ascoltare e non aver ascoltato mai l'anima di Dante per poter dire che

(1) *Parad.,* XXXIII, 34.

i rapimenti del Poeta nel divino sono affermati ma non sentiti, che le esclamazioni, che egli esprime, di terrore e di gioia hanno del ritornello d'occasione, e gli sono suggerite dall'idea, non dal sentimento, delle pene e della beatitudine. Non è vero. Dante *sente* che l'Inferno è un luogo di dolori. Si soffre senza speranza: ecco il sentimento che pervade da cima a fondo la prima Cantica. Tutti i peccati hanno il loro castigo e un castigo eterno: questo, più che lo sfondo morale, l'intima essenza dell'inferno dantesco, e, quindi, di un lato dell'anima di Dante, come era l'essenza di quasi tutti i *misteri,* o certo di molti, e di molte visioni, del suo tempo. Non visioni a vuoto, ma calde, che facevan tremare. Si dica la stessa cosa, sotto l'aspetto opposto, del Purgatorio e del Paradiso. Di pari passo che la visione delle ragioni dell'essere e delle più sublimi verità si fa chiara e più ampia, il godimento cresce, si fa più intenso: quante volte lo avevano insegnato e sperimentato i mistici della scuola dei Vittorini e S. Bonaventura, e, forse più di tutti, S. Bernardo? Con loro e per loro, che furono i suoi maestri spirituali, lo aveva provato nelle sue contemplazioni anche Dante Alighieri, come aveva provato le intime gioie del trasumanarsi morale — nella redenzione e rigenerazione e purificazione interiori, cioè nella sempre più stretta unione amorosa con Dio —, parallelo al trasumanarsi di grado in grado nella perfezione della vita contemplativa.

Perchè non ci sforziamo di sentire l'ebbrezza del mistico nell'ardore del desiderio che non ha più freni, così che l'anima può volare al primo amore e unirsi con Lui, che è il valore infinito, con perfetta identità di volere; nella vista che diviene più e più sincera e acuta e nel sentirsi dislegare da ogni nube di mortalità, « cioè morire al corpo e alle sue miserie e gravosità? Chi non sente in tutto questo ascendere dell'anima il palpito, sia pure attenuato, della più ardente mistica medievale, non ha mai letto non ha mai gustato S. Bernardo, che non a caso il Poeta sceglie come guida per le supreme elevazioni. In S. Bernardo la dottrina del rapimento non è solo narrata, ma è vissuta; il dramma dell'amore mistico è sentito e provato ». Nuovo Agostino — scrive uno che s'è fatto molto dappresso alla sua anima contemplativa e attiva insieme — è in lui lo slancio d'un sentimento ardente che spezza ogni freno di ragione; è una lava che prorompe; è una passione che non trova sfogo sufficiente nella parola riposata; è un grido di devozione e adorazione ». E continua: « Appunto sovrattutto questo dramma della sua anima, più che la sua dottrina, colpisce il poeta:

in S. Bernardo è tutta la poesia e l'intensa pietà del cristianesimo medievale; egli s'innalza per forza d'amore, in una specie di turbine mistico, fino a Dio, e a Dio si congiunge e Dio vede, e in tale visione trova contento e pace » (1). Naturalmente chi non ha la fede di S. Bernardo e di Dante, e non vive nello spirito gli ardori del credente, non può sentire nulla del fremito che pervade e avviva gli ultimi canti del Paradiso. Dove *tutto* esce dall'anima del poeta: la parte didattica, la parte aneddotica, la filosofia, la teologia: tutto. Anche il Croce osserva che nella terza Cantica il senso letterale e il dottrinale, presenti anche nelle due prime, tendono a una fusione più intima e più visibile. Ma noi non troviamo col Croce, nella dipintura della gioia paradisiaca, lo sfarzo, il gioco ginnastico, una ricchezza che è solo lustro di povertà. Non troviamo il vuoto nel pieno; e la caratterizzazione negativa delle gioie celesti è quella stessa che si riscontra in S. Paolo e nei misteri cristiani. Il Croce osserva: « La luce, la gioia che egli vorrebbe pensare e rappresentare, è così pura, perfetta e santa, così assoluta, che si converte sovente in un'astrattezza, e, come tale, non si può rappresentare e neppure pensare. Non si pensa e non si rappresenta se non la gioia concreta, che nasce dal dolore ed è venata di dolore e torna al dolore; la luce che è insieme ombra, e combatte con l'ombra e la vince e n'è in parte vinta » (2). Noi vorremmo che il Croce interrogasse le anime dei Santi contemplativi che si affisano in Dio e sentono il soffio della presenza immediata di Dio nell'anima, per persuadersi che vi sono delle gioie paradisiache, senza quasi mistura o venatura di dolore, perfino quaggiù, come presagio delle gioie eterne purissime di cui parla e canta Dante.

Il romanzo teologico, secondo il Croce, si trova in tutte le cantiche come scena e sfondo di esse, con tutti gli sforzi e le artificiosità che sono proprie dei lavori letterari artistici con assunto didascalico, ma è più visibile nel *Paradiso*, dove il bisogno di supplire con l'immaginazione all'intuizione che non può sorgere, costringe il Poeta a grandi rappresentazioni di luce e canti e a faticose ideazioni. Sempre secondo il Croce, il romanzo teologico esercita una certa compressione sulla vena poetica: la necessità della inserzione di parti meramente informative o di allegorie; la rottura della

(1) G. Zuccante, *Figure e dottrine nell'opera di Dante*, Milano, Treves, 1921, p. 158.

(2) *Op. cit.*, p. 142.

coerenza, onde personaggi e scene, che hanno un lor proprio valore di commozione, un proprio significato sentimentale, sono poi costretti a servir da espedienti per somministrare certe notizie o certe spiegazioni dottrinali, rappresentano delle forme assai sensibili di tale compressione. « Così pure la ripetizione di situazioni simili, che il poeta s'industria di variare senza poterne del tutto vincere la monotonia: per esempio, la meraviglia delle anime del purgatorio all'avvedersi che la persona di Dante gitta ombra, e gli schiarimenti che Virgilio deve di volta in volta somministrare (1). Ebbene noi non vogliamo essere dei dantisti nel senso di idolatri di Dante a ogni costo; noi ammettiamo benissimo che, come *quandoque dormitat* l'Omero greco, così può qualche volta dormicchiare anche l'Omero italiano. Quello che neghiamo assolutamente è che tutto quello che il Croce battezza « romanzo teologico » sia veramente tale e non sia poesia, schietta poesia, nata e formata nel fuoco della stessa anima che ha creato nella intuizione lirica i paesaggi, gli episodî sentimentali e in genere tutto quello che il Croce chiama poesia lirica, per distinguerla dalla didascalica e oratoria. Non solo noi affermiamo, come deve rilevare anche il Croce, che « schema e poesia, romanzo teologico e lirica, non sono separabili nell'opera di Dante, come non sono separabili le parti dell'anima sua, di cui l'una condiziona l'altra e perciò confluisce nell'altra », perchè « è tanta la forza del « torrente che alta vena preme, tanta la sua ricchezza, che essa penetra in tutti i cavi della roccia e dei sassi e avvolge con le sue onde spumeggianti e col velo d'acqua che solleva lo spettacolo alpestre, a segno che sovente non si vede altro che il moto delle sue acque » (2). Non solo affermiamo tutto questo, e che « la poesia di Dante, quando altro non può, avviva con freschissima fantasia i particolari delle disquisizioni e parti informative ed espedienti di racconto, e perfino le non infrequenti concettosità dell'erudito in istoria, mitologia e astronomia, e investe tutte queste cose col suo commosso e sublime accento » (3).

Noi neghiamo anche la legittimità, in genere, della distinzione di parti poetiche e di parti non poetiche. La ragione del nostro dissenso dal Croce anche su questi punti della valutazione del poema di Dante è chiara. E la lasciamo accennare a Giovanni Gentile.

(1) *Op. cit.*, pp. 65-7.
(2) *Op. cit.*, p. 67.
(3) *Ibid.*

Dante — dice il Gentile — « avrebbe potuto scrivere una somma teologica, e scrisse un poema; perchè egli era nato poeta, e sentiva la forza irresistibile del suo genio interiore ». Quando i sogni d'amore s'infransero, e, uscito dalle cure politiche e dagli affanni tempestosi delle lotte cittadine, tornò bramoso a se stesso, allo spirito d'una volta, tornò, con ciò stesso, alla poesia: « alla poesia bensì maturata nei contrasti del mondo, nella prova dolorosa, nella grave riflessione dell'uomo, che s'era una volta accostato alla filosofia e trovava già nella folta esperienza della storia più agitata tanta materia di meditazione e tanti spiragli di verità luminosa ». Così soltanto poteva soddisfare uno dei più potenti bisogni del suo spirito: « tornare alla dolce poesia, ma filosofando, tornare alla Beatrice degli anni belli, ma per trasfigurarla nella meditazione degli anni maturi, cui non arridono più gli incantamenti d'amore; e dell'uomo fatto pensoso dal serio spettacolo del mondo ». E anche, e soprattutto, aggiungiamo noi, rifatto o desideroso di rifarsi nella meditazione delle verità del dogma e della morale del Cristianesimo, insegnate nello Spirito di Gesù Cristo e degli apostoli e dai Santi Padri, riscaldate dalla santità e dal misticismo, razionalizzate dalla speculazione scolastica. Il Gentile continua: Dante « non scriverà una somma (per Dante la somma era stata scritta da Tommaso d'Aquino); ma qualche cosa di più di una somma, che contiene sì la verità, ma non più nuda e disamabile, e però imperfetta ». La nuova verità bandita dal Cristianesimo doveva ricreare la sua forma in un poema al quale dovevano por mano tutte le celesti aspirazioni della fede e le supreme concezioni della ragione terrena » (1); Virgilio e Matelda; Beatrice e S. Bernardo; tutte le forme della scienza della verità fino alla contemplazione di Dio. La scienza perde la sua astratta universalità e, penetrando attraverso l'intuizione lirica di una grande anima italiana, si fa italiana. Tutta la scienza si fa poesia, perchè il poema non è fatto di addizioni dall'estrinseco, legate solo concettualmente l'una all'altra; non è un edificio gotico della decadenza, in cui le sculture e decorazioni pittoriche sono per sè artistiche e indipendenti dalle parti architettoniche, come vuole il Croce; per noi nel Poema tutto è determinato dallo spirito dell'edificio e mosso col moto di tutte le linee architettoniche; tutto: schema, didascalica, oratoria e sentimento. Pare che il Croce medesimo senta alle volte il bisogno di dare il valore di poesia

(1) *I problemi della Scolastica e il pensiero italiano*, 31-33, possim.

anche a quello che non entra nella lirica strettamente concepita, come espressione di moto passionale. Dopo di aver detto che « una gran quantità di spiegazioni dottrinali, appartenenti alla teologia, filosofia, scienza fisica e scienza morale e politica del suo tempo, si stende dall'un capo all'altro della cantica del paradiso », osserva: « Poesia didascalica, ma poesia, in quanto cioè, diversamente che nella prosa, il motivo che vi domina non è l'indagine e l'insegnare che la mente opera, ma la rappresentazione dell'atto dell'indagare e insegnare, la virtù di quest'atto, che si compiace e gioisce di se stessa e che delle cose insegnate si vale appunto come di materia per asserire se stessa.... E si sente la soddisfazione dell'ordine mentale che sorge e s'asside sul disordine (quando Beatrice ebbe spiegato a Dante la ragione delle macchie lunari), e la gioia della verità posseduta, che s'irraggia di splendore, si fa bella, si compone in quadro » (1). Benissimo. Ma non è *tutto* Dante così? Ed è di questo genere anche la poesia oratoria, nelle forme della deplorazione, della invettiva, della satira. « Perchè tutto questo, che presso altri scrittori e verseggiatori, è semplice oratoria, suona qui come poesia? Perchè è la poesia del carattere di Dante, del suo disdegno, della sua amarezza, del suo disprezzo, dell'attesa di vendetta e di futuro bene, che, come stella in cielo, a lui scintilla nell'anima ». Ma — ripeto — non è forse tutta la *Commedia* una *Danteide,* l'espressione del carattere di Dante? Non è in essa tutto composto in superiore armonia e in unità di rappresentazione? Non lavora il Poeta tutto dal centro che è se stesso? L'interpretazione di Dante, come di qualunque altro poeta, dev'essere la estetico-storica, la *explanatio verborum.* Ma la parola da dichiarare — m'insegna il Croce e col Croce il Gentile — è sempre quella che si è fatta forma, intuizione del mondo poetico di Dante, quella che ha sonato nel contesto della sua anima: e l'anima di Dante, che è nella sua terzina — non nella terzina in genere, ma nella dantesca — è ispirata dalla religione e dalla filosofia non meno, anzi più, che dagli interessi mondani; è quella d'un convertito, che, dalla visione delle pene serbate al vizio e delle gioie onde è premiata la virtù, si fa uno scudo d'acciaio contro il risorgere di affetti umani non conformi alle dottrine del Vangelo e della Chiesa. In quest'ispirazione entra come elemento, non pure integrale, ma spesso come addirittura essenziale, anche l'allegoria, il senso allegorico che, non è lecito cercare col lanternino e cervelloticamente, ma che è certa-

(1) *Op. cit.,* pp. 150, 154-5.

mente presente come elemento della ispirazione totale, come alimento e contenuto della personalità poetica. Oggi si è d'accordo, credo quasi generalmente, che nel carattere spirituale complessivo di Dante ha la prevalenza l'interesse intellettuale e teoretico su quello mistico e sentimentale: non è questa una buona ragione perchè si veda nelle disquisizioni — più o meno sottili, più o meno proprie del Medio Evo — di filosofia, di teologia e di scienza, e nelle allegorie dottrinali, parti vive del suo spirito poetico? Non è stato mostrato che il gran segreto dell'arte dantesca è l'accordo, il cospirare della sua fantasia poetica e della sua ragione speculativa? Non solo, quindi, col leggere Dante in compagnia di uno scolastico e di un teologo si ha meglio il senso della corrispondenza con la volontà di Dante, ma si penetra anche meglio — se specialmente il teologo è anche dantista — nelle disposizioni spirituali che hanno servito di base, di impulso e sempre di ispirazione alla creazione artistica, si coglie, cioè, meglio il senso reale vivo di questa, si rifà meglio, si critica meglio Dante. Contro il Vossler e indirettamente e in parte contro il Croce, che vedono la poesia dantesca nella sola figurazione e che considerano come parte morta del poema tutto il meccanismo tecnico della scena, in cui Dante mette il suo mondo, tutta la parte scientifica concettuale, ond'egli sorreggerà le creature della sua fantasia, — il Gentile osserva benissimo: « Come già al De Sanctis, nè anche al Vossler questo taglio netto tra le creature della fantasia dantesca viventi di vita propria, chiuse in sè e perfette, come individui, e creature che siano ombre di concetti.... riesce di farlo; come in generale non è possibile dire dove finisca la fede, la teologia, la scienza, il senso figurato, l'opera dell'intelletto, e dove cominci la vita, la passione, l'impeto vivo della personalità, il concreto della realtà; per la semplicissima ragione che tutto ciò nella fantasia di Dante è fuso in una sola vita; e anche qui la luce è gioia e vita in quanto rompe le tenebre e la vita è vita in quanto trionfa della morte: e i due termini hanno la loro realtà nella loro inscindibile unità ». E come non possiamo staccare l'Inferno dalle altre due cantiche, così « non possiamo staccare il centro passionale della personalità dantesca dal mondo della sua cultura scolastica che è pure la sua anima. E ogni visisezione che noi facciamo della sua opera, annulla la vita del suo spirito, perchè quivi tutto è unito e uno » (1). Proprio così. E ha ragione il Gentile a osservare che nella intuizione dantesca l'alle-

(1) *Frammenti di estetica e letteratura*, pp. 244-5.

goria cessa di essere allegoria, perchè non è tale nell'anima di Dante. Ogni figura dantesca spogliata del significato che Dante vedeva tralucere attraverso di essa — che è poi l'unico vero significato reale — è dimezzata e tolta dal vero mondo in cui essa nacque, e vive della vita ispiratale dal suo autore (1). Tutto è unito e uno. Perciò, appunto, l'interpretazione estetico-storica non esclude ma chiama, per realizzare la propria stessa completezza, quella che il Croce chiama allotria — che comprende gli studi sulla filosofia di Dante, sul suo ideale politico, sulle vicende della sua vita pubblica e privata, su quanto egli conobbe nella storia passata e contemporanea, sull'eredità letteraria, classica e medievale, sulle allegorie generali e particolari, ecc.; tutto quello, insomma che non è, come materia, il pratico sentire che riceve forma nella immagine. Perchè questa restrizione che sembra fare il Croce, della materia poetica? Non può essere tutto materia di intuizione, anche la filosofia e la teologia e la scienza, posto che facciano parte dell'anima e dell'interesse del poeta? Non è vero poi che nel poema dantesco alcune cose « stiano lì perchè Dante, per dei fini estranei a quelli schiettamente artistici ha voluto che vi fossero messe » o che quella che il Croce chiama la poesia dottrinale di Dante è priva di ogni liricità perchè « non rappresenta il travaglioso farsi del vero, e lo spirito entusiastico, che si sa annunziatore di verità nuove originali, rivoluzionarie, o il cozzo delle opinioni e degli argomenti » (2): l'entusiasmo non è forse grande e sincero anche in chi annunzia, con intima convinzione, verità già nate, sempre antiche ma sempre nuove, di cui l'anima vive e vuol far vivere, o nelle quali essa trova il riposo intellettuale dai dubbi affannosi, o che, ad ogni modo, richiedono una soluzione? Dante è in possesso della verità: gliela dànno le *Somme* e la Chiesa, ma il possesso del vero è forse meno lirico che il processo per la conquista graduale di esso? Tanto più che il possesso e anch'esso un continuo lavoro di conquista, di apprendimento, di più intensa appropriazione.

In uno dei capitoli del suo interessante lavoro (3), il Croce si pone la questione in che consista lo spirito poetico dantesco, l'ethos e il pathos della *Commedia*, la « tonalità » che le è propria, in cui si deve riporre la vera unità del poema. E risponde: « È un sentimento del mondo fondato sopra una ferma fede e un sicuro giudizio,

(1) *Op. cit.*, 245-6.
(2) *Op. cit.*, p. 121.
(3) Cap. VI, *Carattere e unità della poesia di Dante.*

e animato da una robusta volontà ». Un sentimento « del mondo » solamente? Ma questo si chiama togliere alla *Divina Commedia* proprio quello per cui è « divina » e gran parte di quello per cui è personale. Il « sopramondo » è in Dante più vivo del mondo: la sua ferma fede è di carattere razionale e religioso insieme e così pure la sua volontà. Diciamo pure « sentimento del mondo » quello di Dante, purchè lo si concepisca come affondante le sue radici nelle verità della sfera intellettuale e morale nell'aldilà, che sono la norma del giudizio sicuro e della volontà. Non è forse il concetto cristiano del mondo, come avente la sua ragione e il suo valore nel sopramondo, quello che penetra e battezza — per dirla col De Sanctis — tutte le forme e tutte le attività passionali, intellettuali e morali dello spirito di Dante? Non è anche per Dante, come per tutto il popolo cristiano cosciente, la vita presente nient'altro che una preparazione alla vita futura? Il Croce continua: « Quale sia la realtà, Dante conosce, e nessuna perplessità impedisce o divide e indebolisce il suo conoscere, nel quale di mistero è solo quel tanto a cui bisogna piegarsi reverente e che è intrinseco alla concezione stessa, il mistero della creazione, provvidenza e volontà divina, che si svela solo nella visione di Dio, nella beatitudine celeste » (1).

A parte la inesattezza teologica di certe espressioni, p. es. il chiamar mistero la creazione e la provvidenza, noi facciamo nostre queste parole. E osserviamo un'altra volta che l'assenza di perplessità nell'anima di Dante viene soprattutto da quella fede e da quella filosofia scolastica, che il Croce considera come elemento ingombrante e comprimente nel vivo del Poema. Che importa se anche il Vico, parlando delle « molte sentenzie che sono incluse in quel poema » abbia scritto: « Io dico bene che io l'ho per serventi e non per principali, e ammiro il poeta come poeta, e non come filosofo o come teologo; se bene mi pare una quasi divinità d'ingegno l'aver saputo e potuto innestarle di sorte che servano al bisogno del poema con grazia e leggiadria? Che importa se anche il Vico arriva a dire che « se egli (Dante) non avesse saputo affatto nè della scolastica nè di latino, sarebbe riuscito più gran poeta, e forse la toscana favella avrebbe avuto da contrapporlo a Omero? » (2). Noi sappiamo che non è vero. La *Divina Commedia* è quel capolavoro a cui ha « posto

(1) p. 161.
(2) Citato dal Croce, pp. 176, 174.

mano e cielo e terra », è il coronamento delle aspirazioni dell'Alighieri e l'espressione integrale della sua personalità concreta, cioè storica, anche per il latino — chi ne dubita? — e anche, e soprattutto, per la filosofia e per la teologia che sono gran parte del mondo dantesco, veduto nella *Commedia sub specie intuitionis,* gettato in una lirica inconsutile, compatta, una. Ed è per questo che non si può accettare, perchè manchevole, il criterio di interpretazione proposto, prima che dal Croce, dal Vico, a parere del quale il modo più acconcio di commentare la *Divina Commedia* è dare breve e chiara notizia delle cose, fatti e persone che egli memora, spiegare i suoi sentimenti, « entrando nello spirito di ciò che ha voluto dire », per intendere la bellezza del suo parlare poetico, e *tralasciare la morale e molto più altra scienziata cognizione.* « Così interpretando si avranno frammenti di Dante, non Dante.

Fede salda, dunque, e abito costante, sicurezza del pensiero e dell'operare: questo lo spirito di Dante. Scrisse ancora B. Croce: « In questa robusta inquadratura intellettiva e morale si agita il sentimento del mondo, il più vario e complesso sentimento, di uno spirito che ha tutto osservato e sperimentato e meditato, è a pieno esperto dei vizi umani e del valore, ed esperto non in modo sommario e generico e di seconda mano, ma per avere vissuto quegli effetti in sè medesimo, nella vita pratica e nel vivo simpatizzare e immaginare. L'inquadratura intellettiva ed etica chiude e domina questa materia tumultuante, che ne è interamente soggiogata, ma come si soggioga e incatena un avversario podereso, il quale, anche sotto il piede del dominatore, anche tra le catene che lo stringono, tende i suoi muscoli forti e si compone in linee grandiose » (1).

L'intuizione è attività, e attività importa vittoria sulla resistenza, sulla materia informe che deve essere formata. Dicendo il Croce che la parte di dominatore spetta all'elemento etico e intellettuale dello spirito di Dante, fa di questo, se non erro, l'attività propriamente estetica che vuol dare vita propria al tumulto sentimentale, concepito come antagonistico alla vita superiore già formata, e assumente forma estetica vigorosa e pronunciata per la lotta contro la compressione dell'attività logica e morale. Non possiamo accettare questa dottrina. In Dante tutto: sentimento, pensiero, volontà morale; passionalità, didascalica e oratoria, e purificazione; pene e aspirazioni e gioie, filosofia e teologia e vita pratica, spirito e na-

(1) *Op. cit.,* p. 162.

tura, è materia che si fa lirica, una sola lirica, che non si afferma già contro lo spirito logico ed etico, ma, come tutte le altre intuizioni, contro la materialità che si rifiuta di diventare spiritualità.

Il lettore avrà notato che il Croce non accenna affatto all'elemento religioso, che pure è, per così dire la forma preestetica di tutti i contenuti, l'anima di tutto il pensiero che cerca e vede, di tutto il sentimento, come vita e di tutta la volontà, come amore che attrae il poeta di purificazione in purificazione verso Dio, dietro la contemplazione delle dottrine eterne della filosofia cristiana e della teologia, che danno a Dante la gioia della verità posseduta in tutto il suo splendore, nella più perfetta armonia sistematica, e nel principio realissimo dei principî reali che è Dio. Forse hanno un po' di ragione il Croce e il Gentile con altri molti, del resto, a non vedere più in Dante, specialmente, per il Gentile, nel *De Monarchia*, il Medio Evo, il crudo Medio Evo, e a trovare in certi tratti del suo pensiero e della sua attività spirituale complessiva qualche accenno abbastanza pronunciato all'umanesimo che si affermerà decisamente in Francesco Petrarca. Ma nell'insieme della struttura come dello spirito, la *Divina Commedia* è un lavoro medioevale genuino, e quanto più noi di quell'età facciamo nostri gli amori e i problemi e soprattutto l'anima religiosa che è ascesi e fede ferma, rafforzata da pensiero e dottrina, tanto più saremo in grado di sentire uno degli aspetti essenziali e la forma di tutti gli altri della creazione dantesca. Io comprendo benissimo la tendenza del Croce, del Gentile e di quasi tutti i miscredenti a distinguere la forma estetica, eterna, dal contenuto storicamente limitato: muor Giove e l'inno del poeta resta. Così si dice. Ma sta qui anchee la ragione, per cui è stato detto e scritto che soltanto noi cattolici siamo nelle disposizioni assolutamente richieste per capire la *Commedia*, come un tutto compatto e divino. Per i non credenti, a misura che ci lontaniamo dai tempi in cui la fede e le credenze di Dante avevano valore intellettuale e morale, non resta di vitale nella *Commedia* che il sentimento che si fa intuizione, la passionalità che prende la forma di lirica. Chi p. es. dei non credenti sente, può sentire come noi che abbiamo la fede di Dante, il valore, l'interesse forte che spiega e produce le disquisizioni teologiche intorno alla creazione, alla libera volontà, alla vita futura, che sarà la vita nostra di domani e di sempre? Di questa insensibilità ho arrecato un esempio cospicuo, discutendo certe affermazioni di B. Croce e, in generale, la tesi e lo spirito di tutto il suo libro su Dante. Alle

esemplificazioni già fatte ne aggiungo un'altra, che sta più in rapporto colla morale cattolica che col dogma. Dante, dopo essersi intrattenuto con Guido Guinizelli e col poeta provenzale Arnaldo Daniello, deve traversare, per purificarsi, la fiamma dei lussuriosi.

Un angelo del cielo

> Fuor della fiamma stava in su la riva,
> E cantava: *Beati mundo corde,*
> In voce assai più che la nostra viva.
> Poscia: Più non si va, se pria non morde,
> Anime sante, il foco; entrate in esso, (1)
> . . . . . .

Dante è preso da tremore indescrivibile, e diviene: « Qual'è colui che nella fossa è messo ». Virgilio non lo può muovere a compiere l'atto se non coll'indicargli Beatrice che sta di là della pianura: « Or vedi, figlio: Tra Beatrice e te è questo muro ». Ecco come il Croce descrive e valuta la scena: « Anch'esso, Dante, deve ora purgare i suoi peccatucci o peccadigli d'amore, e passare attraverso le fiamme: con qualche rossore, si direbbe, ma con un rossore che è di prammatica e non di cuore, e al quale non rispondono vera vergogna, affanno, umiliazione: rossore da bambino colto in fallo, e che forse sa che vi si farà cogliere di nuovo, pur di nuovo arrossendo ». E il Croce non sente che bagatellizza una cosa molto seria, e abbassa in farsa la dottrina cattolica del fuoco purificatore. Egli continua, in questo medesimo spirito di gente che non capisce, l'intima natura della realtà sopramondana nella quale il Poeta vive e si santifica: « E con immagine di sentimenti e di atteggiamenti bambineschi è rappresentato il non sottomettersi pauroso e riluttante, facendosi da chi l'ha in mira spingere, rassicurare, confortare, mostrare il bel pomo che gli si darà in premio, dopo che avrà compiuto quello sforzo: il pomo che è nè più nè meno che il rivedere alfine la donna amata, Beatrice, angelicata quanto si voglia, ma pur sempre donna e donna onesta ». E il Croce si domanda: « Malizia? Ironia? » (2). La domanda non ci sorprende. Per il Croce Beatrice è una donna, Dante è un uomo che porta ancora e sempre con sè tutte le sue passioni e non s'è fatto migliore durante il mistico viaggio, come se fossero stati invano per lui gli orrori della selva, le fatiche e i patimenti dell'inferno e di gran parte del purgatorio;

(1) *Purg.*, XXVII, 7-11.
(2) *Op. cit.*, p. 125-6.

non vuol accorgersi il Croce che Dante ha guadagnato la quasi perfetta serenità e purezza di desiderio e che, perciò, in Beatrice non vede che la principale ministra della sua salute. Verso la fine del suo viaggio, al momento di doversi separare da Beatrice, il poeta le rivolge questa preghiera:

O donna, in cui la mia speranza vige,
E che soffriste per la mia salute
In inferno lasciar le tue vestige;
Di tante cose, quante io ho vedute,
Dal tuo podere e dalla tua bontate
Riconosco la grazia e la virtute.
Tu m'hai di servo tratto a libertate,
Per tutte quelle vie, per tutt'i modi,
Che di ciò fare avean la potestate
La tua magnificenza in me custodi,
Sì che l'anima mia che fatto hai sana,
Piacente a te dal corpo si disnodi (1).

Questa è la Beatrice angelicata; questo è Dante « rifatto come pianta novella ». Quella duplice domanda: « Malizia? Ironia? » è una vera propria profanazione, una dissacrazione scettica dell'anima di Dante e della sua poesia. Di questa tentata dissacrazione potrei recare altri esempi, che proverebbero che in Dante non può penetrare davvero chi non prenda sul serio il mondo di pensiero e di fede che ne costituiscono l'essenza più intima, più genuina, più profonda. In questa opera di profanazione del poema dantesco mi pare che concorra qualche volta anche il Gentile, sebbene, come si è veduto, egli comprenda più del suo amico il carattere di unità di tutto il mondo medievale, con tutte le sue immanenze e, sòprattutto, con tutte le sue trascendenze. Ebbene — non so con quanta coerenza con questi concetti, coi passi citati e con altri che potrei citare — ha scritto il Gentile: « Quello che Dante credente e filosofo ci ha tramandato, non è di lui, e non è nostro, ma di quel medio evo, in cui — nel mondo del pensiero — non avevamo neppure una vera personalità; quello che è suo, ed è nostro, è un mondo non raccolto in una determinata idea religiosa e filosofica, e però logicamente compatibile ancora con le vecchie forme della fede e della speculazione. Rispetto alle quali dirò anche essere stato Dante eclettico e conciliativo, come chi non ha grande interesse ai profondi motivi spirituali, da cui nascono e le lotte in religione e in

(1) *Par.*, XXXI, 79-90.

filosofia ». Conosco benissimo le ragioni di coloro che sostengono l'eclettismo di Dante in filosofia e non è qui il luogo di discuterle, ma domando se non si svisa turpemente il divino poeta col farlo passare per eclettivo rispetto alle forme della fede, alle idee religiose: e sfido il Gentile a trovare nella *Divina Commedia* un passo solo che si presti sul serio a una simile interpretazione. Lasciatelo com'è il nostro Dante, il Dante cattolico senza riserve, senza tentennamenti: tanto la storia non si cambia e la *Divina Commedia* dà una solenne smentita a tutte le affermazioni in contrario.

LE PIÙ RECENTI PUBBLICAZIONI DANTESCHE

Non ci pare di poter meglio cominciare questa breve rassegna generale degli studi danteschi, recentemente venuti in luce, che con una ben meritata lode al *Calendario dantesco pel 1921,* pubblicato dal sopra ogni altro benemerito Bollettino " *Il VI Centenario Dantesco* „ di Ravenna, e illustrato con sette magnifici disegni e fregi a colori del valoroso artista G. B. Conti di Roma. Il Calendario si chiude con il cenno a quanto per le feste dantesche fece e farà il Comitato cattolico italiano. Da questo artistico Calendario non va disgiunto il bel *fascicolo e supplemento del " Pro Familia „ 1321-1921,* con articoli, tra gli altri, di Crispolti, Pizzi, Nediani; e il magnifico e signorile *Albo dantesco,* o raccolta monumentale di insigni e commentate illustrazioni della vita e del pensiero dell'Alighieri.

Per le opere di Dante un'edizione comoda, se non criticamente perfetta, come sarà in miglior grado quella della Società dantesca italiana, fu pubblicata a Firenze dal Barbera: *Tutte le opere di Dante,* inchiudendovi, non solo quanto aveva già raccolto nel suo volume il Moore, ma il tanto discusso *Fiore,* e alcune epistole, da altri rifiutate (1). De' Commenti alla Commedia riveggono ammodernati la luce quelli del Tommaseo, dello Scartazzini, dell'Andreoli, del Gubernatis: e Guido Biagi prepara una compilazione monumentale della " *Divina Commedia nella figurazione artistica e nel secolare commento* „ scegliendo, ad illustrazione d'ogni verso, chiose cronologicamente ordinate da ben 23 commentatori, cominciando da Jacopo della Lana fino all'Andreoli; dove sarebbe pur vantaggioso far capitale anche di qualche commento più recente, e largamente filosofico e teologico; materia assai difettosa nei vecchi commenti.

La vita di Dante, oltre il rifacimento del " *Dante* „ del testè defunto prof. Vittorio Turri, fu narrata dal perspicace dantista G. L. Passerini (2), in forma di " note biografiche e storiche „. L'autore, dotto com'è particolarmente nei documenti delle vicende famigliari e storiche della famiglia di Dante e del suo tempo, raccoglie e condensa con grande acume il meglio che se ne possa dedurre a illuminare l'oscura vita e l'opera del Poeta; e questo è il miglior pregio, tra gli altri, della novella biografia dantesca, offerta al pubblico e anche agli studiosi dal Passerini.

D'indole diversa è il " *Dante mostrato al popolo* „ di Alarico Buonaiuti (3), il quale in parecchi ampî capitoli espone la vita, i tempi, e le opere del poeta. Semplice nell'orditura e chiara nell'esposizione, questa narrazione biografica, senza dir cose nuove, si accosta alla divulgazione volgare con sobrietà e sapienza. Ma, in certi

(1) *Tutte le opere di D. Alighieri,* raccolte in un volume con indice. Firenze, Barbera, p. 460-LCX, L. 30.

(2) G. L. Passerini, *Dante,* Milano, Caddeo, 1920, 16°, p. 256, L. 6.

(3) A. Buonaiuti, *Dante mostrato al popolo,* Milano, Treves, 1921, 16°, p. 270, L. 7.

punti, ad esempio, dove ragiona della gerarchia ecclesiastica, dell'autorità del Papato, di Bonifacio VIII, del *De Monarchia*, sono da fare parecchie riserve nelle false osservazioni che i papi con le loro leggi mirassero a conquistare l'autorità di vescovo universale (p. 108); quasichè il primato pontificio non fosse già un dogma del Vangelo. Riguardo a Bonifacio l'autore inclina a tenere la favola del patto sacrilego con Guido da Montefeltro (p. 214); e ignora quanto fu già pubblicato più recentemente dal p. Golubovich. Ad ogni modo il volume del Buonaiuti non può raccomandarsi per esattezza di scienza teologica e canonica medioevale, sì solo per la parte letteraria e puramente storica.

Con queste biografie di Dante ci piace additare, per sicurezza di giudizî e scienza filosofica e teologica la bella vita del poeta scritta dal dotto P. Ignudi; l'altra più ampia del prof. Asioli, che svolge particolarmente la fede di Dante (1); e infine quella del dott. Ottonello, ch'è uno sguardo chiaro, più che alla vita del Poeta, al contenuto della Divina Commedia (2).

Ma il più e il meglio che ci abbia fornito il culto di Dante, è rappresentato dai molteplici studî, già pubblicati, o che si vengono pubblicando da due anni a questa parte.

Alcuni di tali studî sono raccolti in periodici, tra i quali primo, come il più benemerito della solenne commemorazione dantesca centenaria, è il magnifico Bollettino del Comitato Ravennate, " *Il VI Centenario dantesco* ", il quale dal 1914 continua la pubblicazione di varî articoli di dotti ed egregi studiosi sulla vita e le opere di Dante, illustrati da nitidi e splendidi disegni.

Nuovi per tempo e valore sono gli " *Studî danteschi diretti da Michele Barbi* " dei quali finora sono apparsi tre volumi (3). Il valoroso dantista, non solo vi raccoglie il frutto delle proprie indagini storiche, filosofiche e scientifiche, ad illustrazione dei tempi, degli amici, delle opere e della vita di Dante, ma ancora pubblica studî altrui, che per solidità di documenti e di metodo, valgono davvero a indirizzare le ricerche e le interpretazioni dei fatti e del pensiero dantesco su una via sicura e degna del progresso oggettivo e sincero del rinnovamento letterario italiano.

Cessato con l'inizio della guerra mondiale il " *Giornale Dantesco* ", stampato dall'Olschki, il Passerini, che n'era il direttore, intraprese il " *Nuovo giornale dantesco* ", che col 1921 piglia un altro sottotitolo, più appariscente, di " *Rivista critica e bibliografica della letteratura dantesca* ", edita a Milano dal Caddeo (4); mentre l'Olschki, riprende la continuazione del " *Giornale dantesco* " (5), affidandone la direzione all'illustre scolopio prof. Luigi Pietrobono, il quale già nel primo

(1) P. Stefano Ignudi M. C., *Vita di D. Alighieri*, Firenze, Rinaldi, 1920, p. 55; L. Asioli, *Dante Alighieri, la sua opera, la sua fede*, Roma, tip. ed. laziale, 1920, p. 100. L. 2,50. Edizione per cura de " Il VI Centenario dantesco ". Bollettino del Comitato di Ravenna.

(2) Sac. Dott. M. Ottonello, *Dante esposto al popolo*, Torino, Soc. edit. intern., 1921, p. 142, L. 2,

(3) *Studî danteschi diretti da M. Barbi*, vol. I, e III. Firenze, Sansoni, 1920; L. 12,50 al volume.

(4) Il *Nuovo Giornale Dantesco*, Rivista critica e bibliografica della letteratura dantesca, diretta da G. B. Passerini, Milano, Firenze, Caddeo, 1921, Abb. annuo L. 30.

(5) Il *Giornale dantesco* diretto da Luigi Pietrobono, vol. XXIV. Firenze, Olschki, 1921. Abb. annuo L. 50.

numero, non meno del Passerini nella sua nuova Rivista, presenta novelli e ponderati studî danteschi.

Tra le indagini intorno alle opere di Dante, non possiamo che additare quelle più importanti, capitateci alla mano. Primo è il volume dell'erudito arabista spagnuolo D. Miguel Aìsn Palacios, " *La escatologia musulmana en la Divina Comedia* „ (1). La profonda scienza dell'autore e i molti raffronti che della Commedia fa con brani di parecchie leggende musulmane descriventi il viaggio celeste di Maometto, ebbero sulle prime meravigliato i dotti, e inclinato qualcuno verso la derivazione dell'architettura oltramondana dantesca da ricordi arabi. Ma poi una più esatta considerazione dello studio e delle prove recate dal professore Madrileno, come tra gli altri fece il prof. Gabrieli acutamente (2), tolsero quasi ogni valore alla sua conclusione, che rimane però sempre il risultato di una ampissima ricerca di raffronti medioevali tra il concetto dantesco e la teologia araba, per quanto non ne chiarisca la derivazione.

Di fonti dantesche, ristrette al Purgatorio, ragiona il sagace dantista E. G. Parodi nel suo volume « *Poesia e storia nella D. Commedia* » (3), ristampando, tra gli altri suoi studî critici, la fine disamina da lui fatta del volume del D'Ovidio sul Purgatorio, rispetto alle fonti virgiliane e a quelle medievali della monaca tedesca Matilde di Hackeborn; inclinando però a opinione assai diversa, a quella cioè che vede nella custode dell'eccelso giardino una delle donne gentili conosciute dal poeta. Nè meno importanti sono gli altri studî del Parodi, segnatamente quelli sulla data della composizione dell'Inferno e del Purgatorio; ma nell'indagine sull'*Albero dell'Impero* o pianta dispogliata, e in qualche altro punto non possiamo accordarci col valoroso direttore del *Bullettino della Società dantesca italiana*, come non ci pare sufficiente la spiegazione dell'episodio di Francesca di Rimini, il cui profondo fulcro teologico è l'ostinazione nel peccato proprio dei dannati. Nè è bene compreso il genio dell'Aquinate, genio innovatore se altro mai dell'indirizzo filosofico e teologico medievale, onde tante lotte ebbe a suscitare e sostenere. San Tommaso era sopratutto lodato, come narra il suo accurato biografo Guglielmo di Tocco, per la originalità e per il carattere progressivo e indipendente del suo insegnamento: " egli ha portato nel suo insegnamento nuove questioni, ha introdotto un metodo nuovo e chiaro di ricerche e soluzioni scientifiche, ha sviluppato nelle sue dimostrazioni nuovi argomenti. Ogni uditore che lo sentiva insegnare nuove dottrine e con nuovi principî sciogliere dubbî e difficoltà era tratto a credere fermamente che Dio avesse illuminato questo pensatore con raggi di nuova luce „ (4). Quindi troppo poco è dire di lui come fa il Parodi che " anche egli è piuttosto un maraviglioso organizzatore che un genio creatore: l'opera sua capitale s'intitola *Summa theologica*, e sembra coscientemente indirizzata ad essere non un punto

(1) D. M. Asìn Palacios, *La escatologia musulmana en la D. Comedia*, Madrid, Maestre, 1919, p. 403.

(2) G. Gabrieli, *Intorno alle fonti orientali della D. Commedia*, Roma, Vaticana, 1919, p. 84.

(3) E. G. Parodi, *Poesia e storia nella D. Commedia*. Studî critici, Napoli, Perrella, 1921, p. 620, L. 15.

(4) Cfr. M. Grabmann, *S. Tommaso d'Aquino*, Versione di G. di Fabio, Milano: " Vita e Pensiero „, 1920, p. 13.

di partenza per nuovi progressi dello spirito umano, ma il codice ufficiale di una Chiesa, imposto con sanzioni punitive oltraterrene e terrene „ (p. 41). Quest'ultime parole di colore un po' oscuro, ci mostrano come l'amico Parodi non seppe misurare nel grande ammasso delle multiformi dottrine medievali, l'importanza dell'indirizzo tomistico e della *Somma teologica* come affermazione di pensiero originale e coerente in ogni sua parte umana e divina, fino a divenire non il codice ufficiale della Chiesa, il quale non è altro che la somma delle definizioni dei Vangeli, dei Concilii, e dei Papi, a cui difesa si ergono i canoni e gli anatemi: ma è il sistema di dottrine, che meglio dell'agostinismo e d'ogni altra teorica antica o moderna, salva la ragione e la fede, e il loro indeclinabile accordo.

Ma mentre il Parodi, con altri valenti dantisti, pongono l'ingegno a studiare e illustrare le fonti e il pensiero dantesco, ecco il Croce, nel suo volume " *La poesia di Dante* „ (1); scrivere che tutto questo è interpretazione od *allotria* o varia o estravagante; perchè " nella storia della poesia, come nel semplice leggere o gustare la poesia, tutto ciò non solo non importa, ma, se vi fosse introdotto, disturberebbe; perchè quelle dottrine vi stanno non in quanto pensate, ma solo in quanto immaginate, e perciò non si dialettizzano nel vero e nel falso. Importa conoscerle, ma allo stesso modo in cui si conosce un mito, una favola, un fatto qualsiasi, cioè come elementi o parti della poesia, dalla quale, e non dalla logica, ricevono impronta e significato „ (2). Più falso concetto di questo quanto al modo di interpretare la poesia non si potrebbe concepire, perchè la teoria crociana della fusione del concetto con l'espressione estetica viene rinnegata a danno del concetto nella poesia, e difesa nella prosa. Giacchè il Croce, certo, nella sua prosa sulla poesia di Dante, non crede che il suo giudizio vi stia non in quanto pensato, ma solo in quanto immaginato. Così la poesia è una specie di sogno, dove tutto il succo si riduce alla corteccia e al colore; e il pensiero vi sta come le impalcature o gli scheletri di legno a sostenere le pitture dei monti e le finzioni delle case negli scenari teatrali. E dopo questo fa non poco meraviglia il vedere il Croce dilettarsi di correr dietro ai pensieri nelle sue critiche della letteratura contemporanea, mentre dovrebbe contentarsi come gli arcadi di felice memoria, al semplice leggere e gustare la poesia, badando solo alle belle parole, ai bei tropi, alle belle favole, ed ai begli arzigogoli che infiorano i versi. Gli è che nella Commedia di Dante, pel Croce, filosofia e teologia sono cose ormai da lui superate, da lui che naviga, come il Socrate della Commedia ateniese, sulle nuvole dell'hegelismo, e di là misura la scienza secondo i colori dell'iride tedesca. Ad ogni modo il libro del Croce con questa critica, non fa fare un gran passo all'intelligenza di Dante; ciò che egli ne afferma, sono cose personali, non oggettive, che, condensate in un libro unico, fanno l'effetto di un fascio di paglia che caschi in testa al lettore, e lo stordisca.

Indagini ed ipotesi sui manoscritti di Dante, del quale pur non si conosce neppur un rigo o una firma, si affacciano nel volume del Ricci, " *Ore ed ombre*

(1) B. Croce, *La poesia di Dante*, Bari, Laterza, 1921, p. 212, L. 15,50.
(2) Ivi, p. 17.

dantesche „ (1), dove sono raccolti alcuni studî o conferenze su Dante a Bologna e a Ravenna, sulla probabile fine delle carte di lui, su parole, fatti e personaggi della Commedia, se non con la più esatta critica, come accade nella conferenza su " *San Pietro* „ e sull'istituzione del suono dell' " *Ave Maria* „ con alcuni spunti soliti su certe bocche contro il potere temporale dei Papi, sebbene altrove fioriscano richiami di fatti e ricordi utili a conoscersi intorno all'ultimo rifugio del Poeta e alla dispersione della sua famiglia. Tra le *Ombre*, dove il Ricci, presenta (p. 185) Francesca da Rimini col suo drudo, che vanno insieme, " per un atto d'eterna giustizia, „ a compensare l'iniquità umana che le aveva disgiunte, si palesa la poca conoscenza teologica del pensiero dantesco; e vale anche qui ciò che testè fu detto del Parodi; che quell'unione simboleggia l'accecamento dell'intelletto e l'induramento della volontà nel peccato dei due colpevoli, precipitati insieme all'inferno, per la ragione che il loro peccato libero e volontario non aveva nessuna scusa nella passione e nell'amore perverso.

Nelle *Pagine dantesche* di Pietro Misciattelli (2) sono alcune conferenze su canti e argomenti danteschi, dove l'autore sa con bell'arte far convergere al suo scopo artistico una moltiforme materia, che però strania un po' il pensiero dal concetto dantesco. Nel *Canto dei Simoniaci*, (Inf. XIX) sarebbero varie riserve da fare sull'accogliere le invettive del poeta contro i Papi come fondate su verità; dotti storici parlarono ben diversamente. Tuttavia codesti scritti si leggono con curiosità e piacere, e, sebbene non tutte le interpretazioni dell'autore ci garbino, palesano largo studio. E tra gli altri, quello su *Dante e la poesia dei Trovadori*, ci richiama alla mente il più ampio lavoro del De Labusquette sulle Beatrici (3), dove si fa un particolareggiato parallelo tra la poesia occitanica intorno alla donna o lo stil nuovo fiorentino, dando troppo addentellato alla loro dipendenza e falsando con aperte contradizioni il pensiero dantesco; sicchè diventa opera farragginosa con alcune parti importanti per raffronti e osservazioni, e un arsenale indigesto anzichenò delle relazioni tra la poesia e l'allegoria dantesca e quella de' Trovadori. Ma nell'argomento di Beatrice in più alto e spirabil aere ci trasporta un denso e nuovissimo opuscolo del profondo dantista Conte Ruggero della Torre (4), dove con acuto senso ragiona della mirabile visione, dello stile nuovo, e del misterioso amore del Poeta, collegando tutto in un concetto, che sembra aver per espressione la medesina parola di Dante; sebbene, a dir chiaro, non tutti avranno tanto acume da trapassare dal velo al vero; perchè il dotto autore in queste poche pagine non presenta che un lampo della sua alta interpretazione su Beatrice e delle relazioni di lei con Dante.

Il concetto religioso che informa lo scritto del Della Torre, ci suggerisce una lode anche per l'opera del Sac. prof. Boltri, sulla *Religione di Dante* (5), dove,

(1) O. Ricci, *Ore ed ombre dantesche*, Firenze, Lemonnier, 1921, p. 309, L. 15.

(2) P. Misciattelli, *Pagine dantesche*, Siena, Giustini Bentivoglio, 1921, p. 226, L. 12.

(3) R. de Labusquette, *Autour de Dante. Les Béatrices*. Paris, Picard, 1920, p. 313, Fr. 30.

(4) R. della Torre, *Dalla Vita Nuova al Sacro Poema*, Recanati, Simboli, 1921, p. 40.

(5) Sac. prof. C. Boltri, *La religione in Dante*. Lezioni di religione per le scuole medie, vol. 2, Casale, Cassano, 1920. L. 9.

spiegando ampiamente il dogma e la dottrina cattolica, la conferma e illustra con passi danteschi, mescendo così ai giovani l'utile col dolce, per modo che, mentre la mente apprende la verità, e si solleva alla luce della divina rivelazione, anche la fantasia e l'amor del bello si pasca dell'armonia del verso e della figurazione poetica; di cui però va scema quella giunta che l'autore vi inchiude del *Credo* e dell'altre rime sacre attribuite a Dante, nelle quali certo non sono i lampi del suo genio. Nella *Commedia* abbiamo già tanto di dogma che la Religione cattolica v'è quasi tutta adombrata e cantata; e pienamente vi s'appaga l'animo desideroso del piacere estetico. Con questo si può al tutto raggiungere quell'atto fine pedagogico, che con molta avvedutezza ricerca e studia il dott. Mons. Cento nel suo lavoro sulla *Pedagogia* di Dante, tra i molti, degno di essere encomiato, come fu dal Cardinale Mercier (1).

Affine alla materia religiosa del poema dantesco è il *Bello liturgico* che vi studia il prof. Malaspina (2), indagando l'arte dantesca d'intrecciare la musica e il canto della Chiesa nel poema sacro e dimostrando con cenni critici, estetici e storici, quanta fonte di poesia siano stati per Dante i nostri misteri, le nostre feste, i nostri templi, i nostri altari, le nostre campane, i nostri canti, che risuonano pel *Purgatorio* e pel *Paradiso* e fanno della purgante e trionfante una Chiesa sola con la militante.

Tutt'altra questione tratta il prof. Cortese, nel suo volume sulle *Ragioni* perchè Dante usasse invece del latino, l'italiano pel suo poema (3). Parrebbe problema ozioso, ma l'acuto latinista, con uno stile vibrato, mentre ne svolge le parti, accoglie come precipua ragione quella recata da Leonardo Bruni, " cioè che Dante conosceva sè medesimo molto più atto a questo stile vulgare e in rima che a quello latino e litterato „; ragione che il Cortese esprime nel senso " che l'insufficiente preparazione tecnica o anche, se vogliamo, l'artistica incontentabilità per la forma classica del suo latino poetico e la singolare foggia della genialità poetica, meglio formata al fantasma che all'immagine, abbiamo potentemente, se non esclusivamente, determinato ed afforzato la sua volontà per un altro e più alto proposito, che la pupilla dell'anima sua grande vedeva cupidamente, come la terra promessa del desiderio „ (p. 233). Ma, a noi, non garba troppo la distinzione tra fantasma ed imagine, che per la fantasia umana si riducono ad uno, come neppure l'indipendenza dell'arte, che a spiegar Dante *anacronisticamente propugna l'autore.*

Quanto poi alla sua conclusione sebbene non siano da negarne nè infirmarne le prove, ci pare che, se pur Dante fece un tentativo di scrivere in latino i primi versi del suo poema, dovette più che frutto di pensiero deliberato, essere esercizio scolastico o scherzo poetico. Perchè tutta la *Vita Nuova,* e il primo trattato del *Convivio* dimostrano in lui l'intenzione di poetare in italiano, e usare il volgare

(1) Mons. dott. F. Cento, *La pedagogia nel pensiero di D. Alighieri,* Macerata, Bisson, 1920, p. 84. L 5.

(2) Prof. dott. R. Malaspina, *Il Bello liturgico nel poema di Dante,* Firenze, Libr. edit. fiorent. 1921, p. 170. L. 6.

(3) G. Cortese, *Delle ragioni perchè Dante Alighieri scrisse in italiano la " Divina Commedia „,* Roma, Signorelli, 1920, p. 290. L. 12,50.

per cantar d'amore e della sua Donna, ch'è appunto una delle cose ch'egli difende anche nel *De Vulgari eloquentia,* libro scritto in latino, come il *De Monarchia* e la *Quaestio,* perchè vi ragiona di scienza poetica e di tecnica ritmica, il cui uso volgare intendeva spiegare e difendere davanti ai dotti e letterati del suo tempo tutti portati all'uso del latino. Dante sapeva pure quanto erano gradite e stimate le sue rime volgari, e come di lì più che dal latino avrebbe avuto fama tra i poeti; onde non rimase ingannato nel suo giudizio, come il vecchio Petrarca, che scriveva poi:

S'io avessi pensato che sì care
fossin le voci de' sospir miei in rima,
fatte l'avrei dal sospirar mio prima
in numero più spesse, in stil più rare.

Per tal modo l'aver Dante scritto in volgare il poema sacro lo fece padre della nostra letteratura; fortuna, di cui narra pel trecento la storia in un grosso volume la prof. Cavallari (1). Essa raccoglie con gran diligenza quanto quel secolo e il posteriore ci ha tramandato sulla fama di Dante intorno alle sue opere, nelle sue biografie, nei Commenti alla Commedia e nei poemi che la imitano; e tocca anche le questioni della scarsa influenza dantesca sopra la lirica del trecento, delle relazioni letterarie tra Dante e il Petrarca e dell'imitazione fattane da questo e dal Boccaccio. Dalla lettura e dalla conclusione dell'erudito lavoro, frutto della scuola dell'infaticabile prof. Pellizzari dell'Università di Genova, si raccoglie che, per grande che fosse allora la fama di Dante, non trovò fuorchè negl'imitatori e nei commentatori, dei quali fu primo il Boccaccio, intelletti, che ne comprendessero la grandezza e l'alto significato, e ci lasciassero memorie utili per certe spiegazioni e interpretazioni di fatti danteschi. La poesia del divino poeta pur scritta in volgare, non era, tranne che in parte per l'*Inferno,* acconcia al volgo; e anche i dotti, nel secolo che le scienze trionfavano col latino, e l'apparizione dei codici classici travolgeva le menti nello studio dell'antichità, raramente drizzavano l'attenzione alle rime del divino poeta, a gustar le quali era necessario un amore di Firenze e della lingua italiana, che rimaneva ancor troppo affievolito e oppresso dal fervore per l'antico, e dall'ammirazione per Roma ed Atene.

Bastino questi cenni di pubblicazioni recenti dantesche più importanti per farsi un concetto di ciò che già ha fornito agli studiosi il centenario della morte del divino Poeta; giacchè per il popolo e per le scuole vengono alla luce molte altre minori opere, più di divulgazione che di progresso critico, storico e scientifico (2).

Ma pure anche come libri divulgativi della vita di Dante e del contenuto del poema, queste multiformi pubblicazioni popolari sono degne di lode ed incorag-

(1) Elisabetta Cavallari, *La fortuna di Dante nel trecento,* Firenze, Perrella, 1921, 8, p. 462. L. 40.

(2) Di altre recenti pubblicazioni non è qui dato cenno perchè apparse mentre il presente volume era in corso di stampa. Tale, ad esempio, il volume del Prof. Zuccante, edito testè dal Treves e del quale parlerà il Padovani nella *Rivista di Filosofia Neoscolastica,* fascicolo V. Delle altre minori parla Pucci in una nota biografica che apparirà in *Vita e Pensiero* (ottobre, 1921).

giamento, quando almeno intendono cooperare al fine educativo che l'Alighieri pur si propose nel suo sublime canto, facendo conoscere al popolo degli adulti e dei fanciulli quella verità morale e religiosa, ch'è il fondamento di ogni sano vivere civile. Ma nella maggior parte del volgo degli adulti, particolarmente di quelli cresciuti senza istruzione religiosa, il poema dantesco non potrà entrare sì da toccar l'anima ed elevarla; e nelle scuole italiane, non nelle cattoliche o private, ma in quelle elementari o medie, donde la politica anticlericale e atea ha cacciato il catechismo, e l'alta conoscenza del dogma cattolico, la disposizione delle vergini anime è più che aliena letterariamente e spiritualmente dal rispondere a quell'eco che l'ex-ministro Croce, e tutta la caterva dei maestri atei o indifferenti vorrebbervi destare. Peggio non si sarebbero potuti preparare ed ordinare gli animi nelle scuole italiane per rendere mitologica e inintelligibile la Divina Commedia. Perchè, mentre a capire Omero e Virgilio, sono in uso manualetti di mitologia pagana, per agevolare la comprensione dei nostri classici, non si permette l'insegnamento della storia sacra e della religione cattolica. E ora si vorrebbe che i giovani, ignari d'ogni idea religiosa, capissero, ammirassero ed esaltassero Dante?

Di qui appare con quanta ragione il S. Padre Benedetto XV conchiuda la sua insigne Enciclica pel centenario dantesco: " È infatti assai deplorevole il sistema vigente oggigiorno, di educare in tal modo la gioventù studiosa come se Dio non esistesse e senza la minima allusione al soprannaturale. Poichè, sebbene in qualche luogo il poema sacro non sia tenuto lontano dalle scuole, e sia anzi annoverato fra i libri che devono essere più studiati, esso però non suole per lo più arrecare ai giovani quel *vital nutrimento* che è destinato a produrre, inquantochè, per l'indirizzo laico, essi non sono così, come dovrebbero essere, disposti verso le verità della fede. Volesse il cielo che questo fosse il frutto del centenario Dantesco; che cioè, ovunque si impartisce l'insegnamento letterario, l'altissimo poeta fosse tenuto nel dovuto onore, e ch'egli stesso agli alunni si facesse il maestro della dottrina cristiana, egli che non prefisse altro scopo al suo poema che di *sollevare i mortali dallo stato di miseria,* cioè del peccato, e di *condurli allo stato della felicità,* cioè della grazia divina! „.

Di questo difetto di soda istruzione intorno al cristianesimo se ne vedono i segni e le prove, non solo tra i giovani delle scuole pubbliche, ma ancora tra i professori e i dantisti dell'uno e dell'altro sesso, i quali dove toccano per l'interpretazione della Divina Commedia di argomenti religiosi, appena è che non cadano, come si potrebbe dimostrare dalle opere sopra recensite, o in espressioni erronee o in concetti falsi che testimoniano quali gravi danni abbiano cagionato e continuino a recare alla coltura civile e scolaresca gli atei programmi d'istruzione pubbblica.

G. Busnelli S. J.

IL NOSTRO CONCORSO DANTESCO

Relazione sui lavori presentati al Concorso internazionale indetto dalla " Rivista di Filosofia Neo-Scolastica „, dalla " Società italiana per gli studî filosofici e psicologici „ e dal " Comitato cattolico per il centenario dantesco „.

Norma del giusto ed equo giudizio sopra i lavori presentati non può essere altro che il programma del concorso stesso, che qui richiamiamo: " Tema del concorso è: esporre le dottrine filosofiche e teologiche di Dante Alighieri illustrandole nelle loro fonti. Non può essere premiata che una monografia completa, sia dal punto di vista della esposizione delle dottrine, sia da quello dello studio delle fonti alle quali Dante ha attinto, sia da quello bibliografico. Se nessuno dei concorrenti riuscirà in questo compito, è lasciata facoltà alla Commissione esaminatrice di assegnare la somma totale di Lire cinquemila o parte di essa, nelle proporzioni che essa stabilirà, a quei lavori che avranno degnamente studiato particolari lati del problema proposto. Il lavoro premiato, ovvero le memorie onorate con premî parziali, rimarranno di proprietà dei promotori del concorso. Questi cureranno per il 1921, anno delle onoranze centenarie, la pubblicazione o della monografia completa premiata ovvero di una raccolta di lavori onorati con premi parziali. I promotori si riservano facoltà di far tradurre e pubblicare i lavori premiati anche in altre lingue „.

Ciò posto, il tema doveva abbracciare le dottrine filosofiche e teologiche dell'Alighieri; vale a dire, comprendere l'esposizione della logica e particolarmente della dimostrazione sillogistica, quale risulta dalle opere di Dante, e specialmente dalle latine; della metafisica intorno alla verità, all'atto e potenza, alla generazione e corruzione, ecc.; della fisica, intorno alla composizione dei corpi e ai loro fenomeni ecc.; della psicologia e della antropologia ecc.; dell'etica e del diritto; e per la teologia, comprendere l'esposizione della dottrina dantesca, sulla S. Scrittura, sulla Chiesa e il Papa, sulla cognizione di Dio e la SS. Trinità, sulla creazione e colpa degli angeli, sulla creazione dei cieli, il loro ordine e influsso, sulla creazione dell'uomo, la colpa d'origine, e la redenzione, su Cristo e Maria Vergine, sulla provvidenza e predestinazione divina, sulla grazia, sul merito e demerito delle opere; e infine sui novissimi, e particolarmente sull'inferno, sul purgatorio e sul paradiso.

Quanto alle fonti dantesche già molto si trova fatto e additato, oltre che in particolari lavori antichi e recenti, in periodici danteschi, come " l'Alighieri „, " Il giornale dantesco „, " il Bullettino della Società dantesca Italiana „, il Bullettino per il Centenario presente ecc. Ma particolarmente, dopo aver raccolto quanto altri aveva già spigolato, bisognava ricorrere alle opere di S. Tommaso, e ai suoi commenti ad Aristotele, e a quegli autori che Dante cita e mostra di aver letti, come Averroè, Boezio, ecc.

Per tal modo restava facilitato anche lo studio bibliografico intorno alle due materie, cioè filosofica e teologica di Dante e alle fonti.

Orbene, applicando tali principî alle monografie presentate, risulta chiaro come nessuna risponda pienamente al programma del concorso, nè per la completa esposizione delle dottrine, nè per la ricerca delle fonti, e per il loro uso, nè per lo studio bibliografico.

1. Albert Schneeberger.

« La doctrine philosophique et théologique de Dante ».

Questo lavoro non espone le dottrine di Dante, non ha bibliografia, nè ricerca di fonti. Quanto al concetto dello studio, l'autore, che sembra un seguace delle idee teosofiche, falsa la dottrina filosofica, religiosa e politica di Dante, del quale afferma che professava tutt'altra religione dalla ortodossa romana; che sognava una religione avvenire; che era un campione del libero pensiero, sebbene non ripudiasse ogni religione; e che tendeva al razionalismo. Crede necessaria per la Divina Commedia la chiave esoterica; fa lo spirito nascente dalla materia, e chiama il Verbo Parola Cosmica, interpretando il pensiero dantesco con ricordi del panteismo, del monismo, della Maia indiana, e avvicinando Dante ai sistemi moderni del Kant e del Bergson.

Lavoro strano, mal concepito, gravido di errori filosofici e teologici ripudiati da Dante, e anche di falsità storiche.

2. Prof. dott. Luigi Missorta.

" Il Credo nella Divina Commedia ".

Questo lavoro è incompleto e tocca solo un punto, sebbene assai complesso, della dottrina teologica, e ristretto alla Commedia, prescindendo dalle altre opere del Poeta. Dal poema l'autore ha raccolto con molta diligenza la materia che si connette col Credo; nel commento, che è separato in forma di note, cita molti passi delle opere di San Tommaso, come generalmente si fa dai Commentatori e particolarmente dall'Hettinger, *Die Göttliche Komödie,* Freiburg in B. 1880; e copia poi parecchie pagine del Commento del Palmieri, qualcosa del Cornoldi, e la troppo posteriore teologia del Lessio a chiarire il concetto dantesco. Delle opere dell'Aquinate non cita quasi altro che le due Somme.

Il lavoro, nel suo insieme non è organico; nè digerita nelle varie parti con nessi logici è l'esposizione della dottrina dantesca. Tale studio, non è, così com'è, presentabile a stampa; benchè contenga utili citazioni e raffronti. Manca poi di ricerca di altre fonti medievali e di discussione dei punti danteschi controversi, e di studio bibliografico.

3. Motto: *E questo fia suggel che ogni uomo sganni.*

" Dottrine filosofiche e teologiche di Dante illustrate nelle loro fonti ".

Questo lavoro soltanto nel titolo risponde alle condizioni del concorso: vi manca l'esposizione delle dottrine, la ricerca delle fonti, e lo studio bibliografico. Riduce le fonti a quattro: Aristotele, Virgilio, Salomone, e S. Giovanni evangelista, considerandoli nello svolgimento storico, filosofico, politico e religioso del mondo, piuttosto che in relazione a Dante, non corroborando ciò che afferma di prove, attribuendo, difetti alla Bibbia, falsando il concetto della fede cattolica, confondendo

idee e tempi. Sono discussioni che non servono al tema proposto; nè può essere accettato quanto dice di Dante e delle sue opere.

Lavoro scritto con certo brio, ma alieno dalle condizioni del concorso.

4. Motto: *Leone XIII fu il più gran filosofo del secolo XIX.*

" *La filosofia di Dante* ".

Questa monografia non è altro che un centone di roba altrui con cucitura dell'autore.

Il quale comincia col dire che non vuol fare " come vorrebbe il Bruno Nardi "; ma poi non fa che copiare quanto il Nardi ha già pubblicato nella *Rivista Neo-Scolastica* e copia *ad verbum*, quasi fosse roba sua, dalla medesima *Rivista*, 1911, pag. 526-545; e 1912, pag. 225-239. Inoltre, dopo aver battezzato il suo lavoro per " la filosofia di Dante ", copia tutto intero *ad litteram* anche l'opuscolo di Giuseppe Tarozzi, *Teologia dantesca studiata nel Paradiso*, Livorno, Giusti, 1906 e ristampato anche dopo, trascrivendolo dalla pag. 3 alla 102.

Copia inoltre qualche tratto della *Civiltà Cattolica*; fa un po' di riassunto di una parte del libro di Paride Chistoni, *La seconda frase del pensiero dantesco*, Livorno, Giusti, 1903, pag. 41 e segg.

Trascrive infine dall'opera di Francesco Flamini, *Il significato e il fine della Divina Commedia*, 2ª ediz., Livorno, Giusti, 1916, le pagine della parte I, pag. 7-8, 13-46; 157-176; 197-200; e della parte II, pag. 3-28.

Non ha ricerche proprie di fonti, e nella bibliografia non fa che un ammasso di autori e titoli, senza ordine e discernimento ed esattezza.

Lavoro assolutamente nullo, che dimostra o ingenuità o malizia per sorprendere la buona fede della Commissione giudicatrice. L'autore meriterebbe che fosse conosciuto.

5. Motto: *La scienza è superata dalla fede.*

" *Esposizione delle dottrine filosofiche e teologiche di Dante Alighieri illustrate nelle loro fonti* ".

L'autore raccoglie, non completamente, dal poema e dalle opere di Dante i passi riferentisi a filosofia e teologia, ma non li illustra con proprie ricerche, e cita copiando l'opera del Cornoldi, *La filosofia scolastica di San Tommaso e di Dante*, trascrive la recensione della *Civiltà cattolica* sull'opera del Frapporti intorno alla filosofia di Dante; sunteggia quella del Berardinelli sul concetto della Commedia, riporta le illustrazioni del Tommaseo alla Commedia.

Aggiunge, quasi ingombro non ben digerito e adattato all'argomento sunti delle opere del Mandonnet, del Denifle, del De-Wulf; e per la spiegazione dei raffronti biblici fa uso del Dizionario del Poletto.

Ignora tutto il progresso delle più fondate ricerche filosofiche e teologiche degli ultimi decenni su Dante, e non reca quasi nulla di nuovo dalle fonti. Lo studio bibliografico è un cibreo indigesto e inutile.

6. Motto: *O italiani, studiate Dante* ecc.

" *Preludi di antropologia criminale in Dante* ».

Questo lavoro, che ignora quanto già da altri su questo tema fu detto, non risponde in nessuna parte nè al tema nè alle condizioni del concorso; e applica al

Poeta le variazioni scientifiche di criminalogia moderna, tentando di illustrare alcuni personaggi dell'Inferno dantesco, come Francesca da Rimini, Filippo Argenti, Vanni Fucci, ecc.

Lavoro al tutto inconcludente.

7. Motto: *Amerigo 490.*

" *Justice in the Divine Comedy and other works of Dante with an Appendix on the Commentary of St. Thomas on the Fifth Book of The Ethics of Aristotele* ".

Questa monografia nella sua prima parte che riguarda la giustizia nella Divina Commedia e nelle altre opere di Dante, risponderebbe secondo qualche punto al tema del concorso, se l'autore avesse considerato la dottrina della giustizia, piuttosto che fatto l'esposizione della trama della Commedia nelle tre Cantiche rispetto alle forme esterne delle pene e dei premi rispondenti ai meriti delle anime secondo la colpa e la virtù. Egli applica al poema il concetto della giustizia platonico e aristotelico, facendo di Dante un platonico pel tramite di Aristotele; e afferma che la giustizia nei tre regni e quindi anche in cielo risponde a un certo ordine di virtù operative naturali, dimenticando, se non negando, l'ordine soprannaturale della giustizia divina e del merito della grazia. Polemizzando col Flamini, sostiene che il mondo oltraterreno di Dante è l'immagine della vita triforme di quaggiù; concetto che, se per qualche considerazione può concedersi, assolutamente deve negarsi, perchè Dante fa il suo oltremondo il termine della vita di quaggiù, non nuovo arringo o via delle anime, per quanto anche nella vita oltremondana si ripercuota, secondo il merito e il demerito della volontà usata nella vita terrena, tutta la carriera dei vivi. Ma su questo argomento l'autore non è pari agli studî più recenti nella spiegazione della Commedia.

Però l'*Appendice* sopra il Commento dell'Aquinate al libro V dell'Etica d'Aristotele con molti richiami alle opere di Dante, specialmente al *De Monarchia* e al *Convivio*, è assai migliore per metodo e per utilità, e potrebbe star da sè. L'autore si fonda sulle indicazioni dei *Dante Dictionary* del Toynbee, con altre giunte, ma non conosce quanto il Poeta dedusse proprio dal libro V. dell'Etica per l'ordinamento morale dell'Inferno, particolarmente in riguardo all'ingiuria che è il fine della malizia, e di cui altri già trattò (Cfr. Busnelli, *L'Etica Nicomachèa e l'Ordinamento morale dell'Inferno di Dante*, Bologna, Zanichelli, 1907; *W. H. V. Reade, The moral system of Dante Inferno*, Oxford, Clarendon Press.). Ma questi difetti si possono supplire. Ad ogni modo, quest'Appendice contiene qualcosa di nuovo nei raffronti e nelle fonti, e si può additare, fra tutte le monografie presentate al concorso, come l'unica parte di lavoro che veramente illustri dal lato aristotelico il pensiero dantesco sulla giustizia nelle sue fonti, sebbene solo rispetto al libro V dell'Etica Nicomachea, mentre si potrebbe anche da altri libri dedurre raffronti.

8. Motto: .... *Il mio desio dee aver fine in questo miro ed angelico templo.*

" *Luce e amore secondo Dante Alighieri e i suoi maestri* ".

Il titolo di questo lavoro, che è il più serio dei presentati, esigerebbe che l'autore avesse toccato appunto la questione della luce e dell'amore della Divina Commedia, su cui s'impernia tutto il Paradiso di Dante. Ma egli ignora gli studî fatti su tal argomento, sebbene di alcuni citi il titolo; nè conosce il libro di Msg. G. A. Chollet, vescovo di Cambrai, *Theologica lucis theoria*, Lilla, 1893.

Ma prescindendo dal titolo, il lavoro è impostato in modo che tratta gli argomenti prima secondo San Tommaso, e poi secondo Dante che viene accordato con lui. Quindi il meglio dello studio è volto alla esposizione della dottrina dell'Aquinate, segnatamente secondo la parte filosofica, perchè della teologia non sono toccate se non questioni che più si accostano alla filosofia. E' il metodo già seguito dal Cornoldi nella sua opera sulla *Filosofia scolastica di San Tommaso e Dante;* ma con molti richiami di sentenze moderne e polemiche che non hanno molto interesse per la spiegazione di Dante, siccome quelle che sono dirette ad opinioni ignote ai tempi del Poeta e tutte più recenti. L'autore avrebbe dovuto piuttosto che ricorrere ai filosofi moderni, consultare i filosofi medievali e ricercarne, e, anche, se gli fosse piaciuto, combatterne le opinioni in quanto si opponevano ai concetti tomistici o danteschi; allora il suo studio meglio avrebbe risposto all'indole del tema del concorso. Vero è che cita anche scrittori medievali, ma le citazioni nude recate solo come complemento della dottrina esposta in lingua italiana, non giovano a chiarire le fonti; dalle quali era da dedursi e riportarsi quel tanto che veramente conviene alla spiegazione dantesca. Invece, chi voglia pigliarsi la briga di controllare alcune citazioni, non vi trova gran che, che spieghi il concetto dantesco.

L'autore chiarisce bene, tranne in qualche punto, i concetti tomistici, dove Dante apertamente è da tutti riconosciuto in accordo con l'Aquinate per passi comunemente citati anche nei più dotti commenti; ma dove le discussioni degl'interpreti si accendono per la difficoltà delle espressioni dantesche, e per il diverso concetto che sembrano nascondere, l'autore non vi porta contributo nessuno che faccia maggior luce e si contenta di affermare, senza conoscere nè ribattere gli argomenti altrui, il senso tomistico del Poeta. Così non troviamo discusso l'averroismo o avicennismo di Dante, la creazione della *materia puretta,* e della *pura potenza* che *tenne la parte ima* nell'universo creato; la grave difficoltà della teorica dantesca sulla generazione umana, che egli dice " tolta di peso da San Tommaso ", mentre il Venturi, il Lombardi, il Palmieri, e il Nardi e altri ne dubitano o lo negano. Ciò deriva dal fatto che risulta dal suo studio, cioè dal non conoscere le recenti e vivaci discussioni che su questi e altri argomenti ci furono tra i dantisti in questi ultimi anni, e si trovano, oltrechè in libri, nei periodici, come il *Giornale dantesco,* e il *Bullettino della Società dantesca italiana,* e la *Rivista di filosofia Neo-Scolastica* 1911-1912, e il *Bullettino del centenario.* Così anche la teoria delle ombre dantesche non si può eludere o sciogliere solo con la poesia, ma conviene riappiccarla alle dottrine agostiniane medievali.

Donde deriva che questo lavoro, sebbene contenga dotti capitoli, che giovano assai alla intelligenza di gran parte della dottrina filosofica di Dante, tuttavia non reca quasi nessun nuovo contributo alla soluzione dei più intricati problemi filosofici danteschi, perchè l'autore non fece se non rare consultazioni di scrittori medievali, nè da San Tommaso seppe dedurre quanto pur contiene a chiarire certe difficoltà dantesche, nè seppe far convergere allo scopo di esporre la dottrina del Poeta tutte le opere di lui.

Alcuni capitoli, come sugli universali, sul criterio generale, e certe polemiche tutto moderne sembrano piuttosto articoli per periodici o d'occasione, che scritti ordinati alla illustrazione della dottrina dantesca.

In conclusione in questo lavoro, che è diretto ai giovani, come intende l'autore, più che la dottrina filosofica di Dante, dalla logica all'etica, illustrata nelle sue fonti, noi vediamo la dottrina tomistica, colla quale vien fatta accordare la dan-

tesca. Non neghiamo, anzi sosteniamo anche noi che Dante è tomista; ma le sue opinioni in certe questioni agitate dai dantisti accennano anche altre fonti diverse da San Tommaso, delle quali nulla appare in questo lavoro.

Tuttavia il presente lavoro merita lode; perchè, sfrondato da troppa esuberanza di questioni e polemiche inutili, può giovare ai giovani, se non a chiarimento delle più dibattute questioni dantesche, a far conoscere la somma della sua dottrina filosofica.

Lo studio bibliografico, se dimostra nell'autore molta conoscenza dei trattati di teologia e di filosofia, non ne palesa altrettanta delle questioni dantesche e della letteratura che si riferisce al suo argomento, segnatamente della più recente; che riguarda, oltre la psicologia dantesca, la struttura morale dei tre regni oltremondani della Commedia, dove tante questioni filosofiche pure sono implicate.

Ad ogni modo questa monografia, pur essendo incompleta nel rispondere pienamente al tema del concorso, ne esplica meglio delle altre una parte, la filosofica con qualche spunto teologico; e corretta e abbreviata di molte giunte inutili, può giovare a chi si inizia negli studî danteschi, e diffondere nei giovani la conoscenza e lo studio della dottrina tomistica.

*
* *

Concludendo questo esame dei singoli lavori, convien dire che nessun di essi ha pienamente risposto al tema e alle sue parti, perchè nessuno dimostra, come era lo scopo del concorso, di aver fatto ricerche particolari nelle fonti dantesche, quali sarebbero anche i commenti di San Tommaso al *De generatione e corruptione*, al *De Caelo et mundo* ecc. di Aristotele, quelli di Averroè ad Aristotele ecc. Nessuno, se ben ricordo, cita l'*Archiv für Litt. und Kirchen-geschichte* di Denifle e Ehrle nè i *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* pubblicati dal Baeumker nè le altre ricerche di filosofia medievale, per dedurne idee di correnti filosofiche nè conosce certi libri di ricerche dantesche più recenti, che pure furono esaminate nel *Bullettino della Soc. dant. italiana.*

Come lavori parziali, secondo il giudizio cho sopra s'è dato, degni di considerazione per qualche ragione speciale sono da additarsi quelli segnati ai due ultimi numeri 7 e 8.

Certo si deve lamentare che l'esito del concorso sia stato così misero, e che vi abbiano concorso alcuni, dai cui scritti appare che, contro quel che esigeva il tema e già aveva avvisato il bando del concorso, non possedevano a trattar l'argomento vastissimo, una preparazione di lunga mano e un lavoro di ricerca paziente ed arduo. Agli uomini capaci di rispondere, che pur non mancano tra gli studiosi di Dante, o la trista vicenda di questi ultimi sei anni sì ostili agli studî, o la impossibilità di estendere le ricerche come si esigeva, o la conosciuta insufficienza delle ricerche pur fatte o non compiute, hanno tolto o impedito di poter presentare uno studio che veramente nella materia proposta recasse un serio e proficuo vantaggio alla illustrazione del pensiero dantesco, e potesse citarsi come un degno frutto del concorso bandito dai cattolici italiani.

P. Giovanni Busnelli S. J., *relatore*
Prof. A. Gemelli, per la *Rivista di filosofia neoscolastica*
Prof. G. Mesini, per il *Comitato del centenario dantesco*

LI
D192
.Y5cr
195619
Dante Alighieri
Author
Title Scritti vari.
NAME OF BORROWER.
DATE.

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File"
Made by LIBRARY BUREAU